عبد الحليم قنديل

الناصرية والإسلام

إعادة نظر



أوراق عربية للنشر والدراسات

الناصرية والإسلام

إعادة نظر

عبد الحليم قنديل

دار أوراق عربية
للنشر والدراسات
www.aurakarabia.com

الناصرية والإسلام إعادة نظر

المؤلف: عبد الحليم قنديل

رقم الإيداع:١٦٠٥٥/٢٠٠٨

تليفون: ٢٧٠٤٠١١٨(٢٠٢)
فاكس: ٢٧٠٣٨٩٧٩(٢٠٢)
محمول: ٠١٨٥٣٣٣٧٧٢
٠١٠١٧٨٠٤٧٢

٢٥ شارع البرامونى
متفرع من الشيخ ريحان
عابدين القاهرة

info@awrakarabia.com
sharkupper@hotmail.com
www.awrakarabia.com

١- هذه العروة الوثقى

(١/١) ماذا نعني بالناصرية؟

الناصرية ليست زمنا مضى وانقضى، وليست مجموعة سياسات وإنجازات، وليست مجرد بطولة فى التاريخ، أو تجربة عداء حازم للاستعمار، أو سعيا إلى الوحدة العربية.

إنها كل ذلك، وغيره، إن أردنا وصف ما جرى، لكنها تنطوى على قيم باقية وممتدة تتجاوز الوقائع، وتكشف فيها المعنى والمغزى.

وربما كان وجود حركة ناصرية، حركة ثورية تنمو وتتسع رغم ما وضع ويوضع فى طريقها من عقبات ما يؤكد وجود الناصرية كفكرة ومنظومة قيم، فلا ناصريون بغير ناصرية، والناصريون - بلغة المناطقة - هم "ما صدق" يستحيل وجوده فى غياب "مفهوم" هو الفكرة الناصرية، غير أن وصف الفكرة الناصرية بمعنى النظرية أو الإيديولوجيا الثورية مسألة محفوفة بالمخاطر، خاصة إذا تحولت النظرية أو الإيديولوجيا إلى نوع من المذهبية الضيقة تحتكر الحقيقة لنفسها، أو تصورت فى نصوصها قدسية تعلو على حركة الواقع، أو جعلت من بنائها نسقا مغلقا أو تجريدا نهائيا لقوانين التطور التاريخي والاجتماعي.

إذن ما هى الناصرية؟ إنها إيديولوجيا ونظرية ثورية، شرط ألا تفهم على أنها نسق مغلق أو رؤية متحفية متكلسة، وشرط ألا

تفقد صلاتها الحميمة مع الواقع من حولها ، يقول عبدالناصر: "لقد كانت أعظم الملامح فى تجربتنا الفكرية والروحية أننا لم ننهمك فى النظريات بحثا عن حياتنا ، وإنما انهمكنا فى حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات"[١].

لا أعني، أن نظرية الناصرية أو إيديولوجيتها لا ترقى إلى مستوى "الإيمان" أو "اليقين المتألق" أو طاقة الحفز الملهمة فى صناعة وقيادة التاريخ، أو أنها تتخلف عن وظائفها الحيوية فى التفسير والتغيير، أو أنها تقف على الدوام وراء حركة التاريخ والمجتمع، أو تقنع بالتجربة والخطأ ، فالنظرية أو الإيديولوجيا الإيجابية المنفتحة تتضمن محددات تسبق الممارسة فى الواقع ثم تغتنى بدروسها ، والنظرية أو الإيديولوجيا هى إطار فكرى مرتبط نشأة ووظيفة بمصلحة جماعة معينة، تصوغ أهدافها ومثلها العليا فى نطاق زمانى ومكانى بعينه، وتقوم بدورها فى تجديد وتنظيم فاعلية الجماعة البشرية المدركة لظروفها فى الحاضر وغايتها فى المستقبل.

والناصرية هى خلاصة الإنجاز الفكرى والتطبيقى لثورة يوليو تحت قيادة جمال عبدالناصر.

الناصرية هى التجريد الواعى لقيم كشفت صحتها الممارسة التاريخية، وصاغت مضامينها النظامية. الناصرية رؤية مبلورة

"للمجتمع العربى المستهدف الذى يناضل الناصريون من أجل تحقيقه فى المستقبل"(٢) والناصرية منظومة من الأفكار المتسقة والمتكاملة فيما بينها، والقابلة للنمو بدالّة الواقع الحى ومتغيراته، والناصرية ـ كإيديولوجيا ونظرية ـ تستند إلى إطار أوسع من الفهم المنهاجي: يؤمن بهدى رسالات السماء ورؤيتها للكون والوجود، ويؤمن بحتمية السنن الناظمة لحركة الكون والمجتمع، ويؤمن بالمنطق الجدلى لحركة التاريخ، والقوة الدافعة للصراع الاجتماعى متعدد الأبعاد، ويؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والوعى فى قيادة حركة التطور التاريخى والاجتماعي، ويتضمن تحليلا للواقع المعين، يكشف تناقضاته ويفسر مغزى حركته، ويتنبأ بمقاصدها فى المستقبل.

والناصرية تنطلق من واقع بعينه، تنطلق من واقع الأمة العربية مكتملة التكوين، تنطلق من وحدة الجغرافيا والتاريخ واللغة ووحدة التناقضات والمخاطر والمصائر، وقد كشفت تجربة الناصرية ومعاناتها التطبيقية والنظرية خمسة جوانب متداخلة: أولها: تحدى التبعية المفروضة للغرب بما أفرزته وكرّسته من ظواهر الاستعمار والتخلف والاستغلال الطبقى والتجزئة، وثانيها: نزوع حركة الصراع الاجتماعى نحو تجاوز الواقع بالتحرر الوطنى والديمقراطية الشعبية والتنمية المستقلة بالطريق الاشتراكى والوحدة النافية

لحدود وإقليميات صنعها أو فاقمها الاستعمار وورثها أعوانه السياسيون والاجتماعيون والحضاريون، وثالثها: أن التغيير - وفقا لتحليل واقعنا الاجتماعي وبالقياس إلى الأهداف - لا يصح أن يستند إلى طبقة أو فئة بذاتها، بل إلى "حلف اجتماعى شعبي" متسع، "كتلة تاريخية"، تفرز قواها بدواعى الوعى والمصلحة، وأن أول معايير فرز قوى التغيير هو الكدح الإنسانى (الذهنى والعضلي) فضلا عن الولاء والالتزام بتبعات التغيير ومثله العليا، وأن العمال والفلاحين هم عماد التحالف الشعبى ذو النزعة الاستقلالية والاشتراكية والتوحيدية، وأن المثقفين الثوريين هم - بالوعى والإرادة - قيادة التحالف وطليعته المرشدة، ورابعها: أن أداة التغيير الملائمة ليست حزبا طبقيا أو تنظيميا نخبويا يقفز فوق منطق الصراعات الاجتماعية، بل لابد من وضع دور الطليعة ضمن سياق تنظيم شامل قومى التوجه والتكوين وتتسع قاعدته لحشد قوى التحالف الشعبى وتعبئتها باستهداف التغيير، ومن ثم بلورت الناصرية صيغتها التنظيمية الفريدة (التنظيم السياسي، ثنائى التركيب - القلب الطليعى ضمن التنظيم الجماهيري) ومزجت فى إطار واحد بين دور "الطليعة المرشدة" ودور "الشعب المعلم" "صانع التاريخ"، وخامسها: أنه لا تغيير إلا بالثورة الضرورية فى واقعنا، وأن أسلوب التغيير لا يصح أن يتوقف عند مرحلة الثورة

السياسية بل يتجاوزها إلى الثورة الاجتماعية وبما يغنى نموذج الثورة الوطنية فى عالمنا الثالث وواقعنا بضمنه، وأن النموذج المطلوب هو الثورة الشاملة متعددة الجوانب، الثورة التى تجمع مهام الثورة السياسية ومهام الثورة الاجتماعية ومهام التوحيد القومى فى أمة مجزأة. كالأمة العربية، الثورة التى تجمع ـ فى واقعنا ـ وفى نسيج واحد متداخل بين مهام التحرر السياسى ومهام التحرر الاجتماعى وبين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية وبين التنمية الاشتراكية المستقلة وبناء دولة الوحدة العربية، وبين فض روابط التبعية السياسية والاقتصادية والحضارية للغرب وتصفية كيان الاغتصاب الصهيونى فى فلسطين، وبديهى أن صيغة الثورة الشاملة لا تفترض أن تتحقق أهدافها دفعة واحدة، بل تتعدد وتتلاحق على طريقها مراحل النضال وبرامج العمل التى تعكس فى تشابك أهدافها الجزئية طبيعة التداخل بين مكونات الغاية النهائية المركبة(٣).

ذلك هو الإطار العام لما نعنيه بالناصرية أشرت إليه فى اختصار يفرضه المقام، وهو ينطوى ضمنا على حزم من الأفكار الفرعية وعلى عشرات التساؤلات، بعضها قدمته أو أجابت عليه تجربة عبدالناصر، وبعضها مازال متروكا للناصريين من بعده.

ومن المهم أن تفهم الناصرية فى سياقها الصحيح تاريخيا، وأن

يفهم دور عبدالناصر الفكرى فى إطار حركة الثورة العربية المعاصرة، كان عبدالناصر قيادة تاريخية من طراز نادر، قام بدور بطولته التاريخية مع توافر الوعى المسبق به وطورته حصيلة الممارسة، واستند عبدالناصر كفرد ممتاز إلى حركة الجماهير العربية فى مرحلة نمو سريع للوعي، عجلت بها موازين تخلقت بعد الحرب العالمية الثانية ,ثم أضاف عبدالناصر بتجربته الثورية قوى اجتماعية جديدة تتهيأ لاستكمال الدور ذاته، واستند عبدالناصر فى الوقت نفسه إلى إيحاءات واجتهادات طرحتها حركة الوطنية المصرية وحركة القومية العربية قبله، ثم أضاف إليها بالممارسة عمقها ومنحها أصالتها واتساق منطقها الداخلي، ثم أضاف إليها منظومات فكرية جديدة دفعتها خطوات حاسمة نحو وضوح النظرية والإيديولوجيا، كان عبدالناصر تلميذا نجيبا لحركة التاريخ والجغرافيا والمجتمع وقائدا لها فى آن، وربما يكون ذلك هو ما جعل من الناصرية أوفى تعبير ممكن عن ثوابت ومطامح ونداءات التطور فى منطقتنا العربية، وقد تضيف إليها المتغيرات زادا جديدا لكنها لا تلغى أو تنفى أصولها المشتقة من الواقع بالأساس(٤).

(٢/١) هذا عن الناصرية فماذا عن الإسلام؟ أو ـ بالدقة ـ ماذا نقصد بالإسلام الذى نسعى لكشف روابطه الكامنة وجدل علاقته بالناصرية فى الحال والاستقبال؟

الإسلام الذى نقصده ليس محصورا فى المساجد والزوايا فقط، إنه دين ودنيا، الإسلام "عقيدة وشريعة" كما قال الإمام الأكبر الراحل محمود شلتوت.

وكل الأديان كانت لها وظيفة اجتماعية، اليهودية أخذت بيد البشرية في طفولتها الاجتماعية، "وطالبتهم بالطاعة وحملتهم على مبلغ الاستطاعة" كما يقول الإمام محمد عبده، والمسيحية جاءت لتوجه الناس "نحو الملكوت الأبدى وتغلق أبواب السماء فى وجه الأغنياء"(٥) وجاء الإسلام خاتما لرسالات السماء، وقد بلغ سن الاجتماع البشرى أشده، ومن ثم وجدناه يخاطب العقل و"يجعل من الدنيا مزرعة للآخرة"(٦).

حملت اليهودية كدين دعوات توجيه دنيوية، تقول التوراة "إنى أنا الباقى إلهكم الذى أخرجكم من مصر منزل عبوديتكم، فلا تتخذوا آلهة غيري، ثم لا تشرك بى شيئا، لا تعمل فى اليوم السابع. أكرم أباك وأمك. لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشهد على قريبك شهادة زور، لا تسلب مال قريبك، لا تشته زوجة قريبك" (سفر الخروج - إصحاح ٢٠ - الآيات ٢ - ١٧)، كانت تلك دعوة اليهودية إلى التوحيد ووصاياها العشر إلى مجتمع تميز بالطابع القبلي، ثم جاء المسيح عليه السلام لينزع عن الوصايا الدنيوية لباسها القبلي، ويحيلها إلى مواقف تتميز بالشمول

الإنسانى وترتكن إلى الروح المبرأة من شوائب الواقع، يقول السيد المسيح "سمعتم أنه قيل تحب قريبك، وتبغض عدوك، أما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم.." (إنجيل متى ـ إصحاح ٥ ـ الآيات ٢١ ـ ٤٨)، ثم تطورت رحلة الوصايا العشر مع الإسلام، وصارت نظاما للمعاملات فى دنيا إنسانية تتجاوز القبلية ولا تنأى بالروح عن الواقع. جاءت الوصايا متتابعة فى ثلاث آيات من سورة الأنعام: "قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم مّن إملاق نّحن نرزقكم وإيّاهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النّفس الّتى حرّم اللّه إلاّ بالحق ّذلكم وصّاكم به لعلّكم تعقلون ولا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالّتى هى أحسن حتّى يبلغ أشدّه وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلّف نفساً إلاّ وسعها وإذا قلتم فاعدلوا وُلو كان ذا قربى وبعهد اللّه أوفوا ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذكّرون وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السّبل فتفرّق بكم عن سبيله ذلكم وصّاكم به لعلّكم تتّقون" (الآيات: ١٥١ ـ ١٥٣)(٧).

والإسلام/الدنيا لا يقتصر على الوصايا العشر، إنه شرع تبليغى وتطبيقى معاً، الإسلام جملة قواعد وآداب ملزمة لجماعة المسلمين، والشرع الإسلامى يكون نظاما "بالمعنى الحقوقي" ويلزم نفاذ أحكامه فى حياة المسلمين بدون توقف على إرادتهم، ويلزم

إيقاع جزاء دنيوى على مخالفيه منهم[8].

وقد درج الفقهاء على تقسيم الشرع الإسلامى إلى عبادات ومعاملات: المعاملات تجمع بين الطبيعة الدينية والدنيوية، أما العبادات فأقرب إلى الطبيعة الدينية، وتشكل ـ كما هو معروف ـ أحكام الإسلام الخمسة (الشهادة ـ الصلاة ـ الصوم ـ الزكاة ـ الحج)، ويرى الشيخ محمود شلتوت فى كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة): "أن العبادات عمل يتوب به المسلمون إلى ربهم ويستحضرون به عظمته ويكون عنوانا على صدق إيمانهم به"، وأن الغاية منها: "تطهير القلب وتزكية النفس واستحضار قوة مراقبة الله التى تبعث على امتثال أوامره"، ويرى آخرون فى أمر العبادات ما هو أبعد، فالعبادات يتم أداؤها بشكل جماعى بما يحقق مصالح دنيوية إلى جوار المصالح الدينية، وشهادة أن "لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله" ليست إعلانا عن الإيمان والتسليم بالتوحيد فقط وإنما إعلان من الشاهد بانتمائه إلى النظام الإسلامى بما يرتب من حقوق وواجبات[9].

وعكست الصفة المزدوجة ـ الدينية والدنيوية ـ للإسلام نفسها فى دولة المدينة، وامتزجت السلطة الروحية والزمنية فى شخص الرسول والقائد معا، كانت دولة المدينة نواة للدولة العربية الإسلامية ونقلت علاقات العرب المسلمين من الطور القبلى إلى طور أرقى وأعطت

قيادة الرسول لها معنى موحدا للحياة[١٠] ثم كان زوال "الدولة/ المثال" بوفاة الرسول بداية لطرح سؤال السياسة الممتزج بسيرة الإسلام على طول تاريخه المليء بالفرق والأحزاب وبالطموحات والانتكاسات.

والبعض لا يرى فى دولة المدينة معنى السلطة السياسية، ويقصر معنى الحكم فى القرآن الكريم على أعمال القضاء والفصل فى الخصومات والمنازعات، ويستبعد معنى السياسة، وأن سلطة الرسول فى دولة المدينة لم تأت من كونه حاكما بل نبيا يوحى إليه، وأن القرآن الكريم كان يحض المسلمين يوم ذاك على طاعة النبي، وأن النظام الإسلامى لدولة المدينة استمد مقوماته من الوحى المرشد إلى ما فيه مصلحة المجتمع[١١].

ورأى كهذا فيه بعض الحق، لكنه يغفل جوانب مهمة، ولا ريب أن إقامة دولة يقودها نبى كانت حدثا استثنائيا فى التاريخ، حكم الرسول المدينة بدستور عرف باسم "الصحيفة"، وعرف أهل دولة المدينة من المسلمين واليهود والمشركين باسم "أهل الصحيفة"، كانت الصحيفة دستورا بالمعنى العلمى الحديث للكلمة، ولعلها أول "دستور وضعي" عرفته البشرية، نعم وجدت قبلها ألواح روما الاثنى عشر (٤٥ ق.م) ووجد قانون دراكون فى أثينا (٦٢٠ ق.م) ووجد قانون حمورابى (٢٠٠٠ ق.م)، لكن تلك كلها أقرب إلى

"القانون" بالمعنى الحديث وليست دساتير، أما "الصحيفة" فلم تكن مجرد عقد ينظم العلاقات بين الناس، بل نظاما متكاملا للحياة يصوغ المجتمع ويلزمه بأحكامه(١٢).

كانت دولة المدينة ـ إذن ـ مثالا مجسدا للنظام الإسلامي، بعدها صار الأمر شورى على عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، ثم تحولت الدولة الإسلامية إلى ملك "كسروي" عضود على يد معاوية، بعد معارك "الجمل" و"صفين" وخديعة التحكيم، وبدأ نزال السيف والقلم حول المجتمع الإسلامى الصحيح.. ماهيته ونظام حكمه.

تفرق المسلمون إلى "مرجئة" ومعتزلة وسلفية أشعرية وشيعة إمامية وزيدية. وخوارج وولدت من الفرق الرئيسية عشرات وعشرات من الفرق الفرعية المتقاتلة. كان شعار الخوارج "إن الحكم إلا لله"، لكن الجميع اتفقوا على وجوب الإمامة، يقول ابن حزم "اتفق جميع أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وإن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوس بأحكام الشريعة حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم"، ولم يكن لنجدات الخوارج وحدهم، بل ساند رأيهم فقهاء آخرون مثل الأصم والفوطي، وكانت حجتهم بسيطة وواضحة: فليس ثمة نص دينى فى القرآن أو السنة

المتـواترة يوجب الإمـامـة ثم إنه ليس هناك إجـمـاع على وجـوبهـا شرعـا، فلا إجماع بغير نص، والبيعة ليست إجماعا إن وجد مسلم واحد يرفضها(١٣).

وربما كـان منطق العقل يوجب الإمامـة، فلا مـجتمع بلا دولة ولا دولة بلا حاكم، ورافضو الإمامة فى التـاريخ الإسلامى يبدون أقرب إلى فكرة زوال الدولة فى اليوتوبيـا الشيـوعـيـة، يقـول الأصم: "لو تكاف الناس عن المظالم، لاسـتـغنوا عن الإمـام"، لـكن تلك ليـست هى المشكلة، فثمة مشكلات أفدح فى طرق أخذ البيعة وصيغة أهل الحل والعـقد التى اختلفت حولهـا الآراء، وثمة مـشكلة أهم فى ربط وجوب الإمـامـة بنظريـة الوازع الدينى "حتى يتم الحكم فـى المسلمين وعليـهم من غـيـر إنكار" كـمـا يقـول الماوردى فى كـتـابـه (الأحكام السلطانيـة)(١٤)، وهو مـا فـتـح البـاب لدعـوى السلطة الدينيـة التى انفرد بها الشيـعة، واستند الشيعـة على النص والوصية التى قـيل إن عليـه الصـلاة والسـلام تركهـا للإمام عـلى بن أبى طالب وجـعله وذريته من بعده أئمة للمسلمين إلى يوم الدين، وقضيـة الإمامة لدى الشيعة ليست قضية سياسة واجتهاد كما لدى عموم المسلمين، إنها قـضيـة إيمان وعـبـاده، حـتى إنهم ـ أى الشـيـعـة ـ أضـافـوها كـركن سادس لأحكام الإسلام الخمسة.

وقد رفـضت دعـوى الشـيـعـة فى "السلطة الدينيـة" وفى "الحكم

بالحق الإلهي" من الجميع، رفضها السنة والمعتزلة، ورفضها الغزالى وابن تيمية، ووضع الجميع حدود التمييز بين الدين والسياسة فى قضية الإمامة، بل وقال المعتزلة "إذا تساوى اثنان فى خصال الإمامة، وكان أحدهم أفقه بالدين والآخر أسوس، فإن الأسوس أولى بالإمامة، لأن حاجة الأمة إلى السياسة آكد من حاجتها إلى العلم والفقه"(١٥).

ويبقى، بعد الإجماع الغالب حول مدنية السلطة والإمامة فى الإسلام لا دينيتها ، أن الكل يتفق على الوازع الدينى أو الشرع الإسلامى كنظام للحياة، ففى الإسلام كما يرى د. صدقى الدجانى - "عقيدة ونظام للحياة فى شتى المجالات"(١٦)، والإسلام - كما يقول د.أحمد كمال أبو المجد - "عقيدة دينية شمولية - مستوعبة للحياة بما تنطوى عليها من أحكام ومبادئ وتكاليف"(١٧)، ولا نكاد نختلف مع تلك التوصيفات فى عمومها لكن التفاصيل تسكنها "القنابل الموقوتة".

(٣/١) نعم فوصف الإسلام "بنظام الحياة" و"الشمول" و"الاستيعاب" صحيح إجمالا ، لكنه ينطوى على جملة مآزق، لعل أظهرها ذلك التناقض الذى يثار بين العقيدة أو الإيديولوجيا الإسلامية الدينية من جهة، وبين العقائد أو الإيديولوجيات البشرية الوضعية من جهة أخرى، فالإيديولوجيات البشرية توضع أيضا

كنظام للحياة مع اختلاف فى درجات شمولها واستيعابها.

ومن ثم، وضعت الناصرية كإيديولوجيا وضعيه فى قفص الاتهام الديني، ووصفت بأنها "جاهلية جديدة". وصفها سيد قطب مفكر "الإخوان" بأنها كذلك، وكان سيد قطب يؤكد فى كتابه (معالم على الطريق) أن الحكم لله وحده، وأن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد العبادات، وأن طاعة الله مطلوبة فى شئون الحياة كافة، وكل ذلك صحيح، لكنه يضيف و"أن أى تشريع أو إيديولوجيا يضعها البشر تعنى الشرك بالله(١٨).

وسيد قطب ليس وحده فى اتهام الناصرية، إنه مجرد رمز متطرف على آراء الحركات الموصوفة بالإسلامية فى بلادنا، ويلزم لرد الاتهام بجاهلية أو كفر الناصرية، أن نرد الأمر إلى أصوله.

نعود أولا إلى "دولة المدينة"، وهى دولة قادها نبى يوحى إليه، وامتزج فيها معنى السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية، رغمها نجد استقلالا نسبيا لمعنى السياسة عن معنى الدين، كان الوحى القرآنى ينزل على النبى منظما أمور المعاملات وقضايا التشريع المحضة، وتلك ميزة تفرق بين القرآن المدنى والقرآن المكى الذى اقتصر على الاعتقاد التعبدي، وفى الوقت نفسه طالب القرآن رسوله أن يشاور شعبه في شئون الحرب والسياسة، إذن وجد مصدر إلهى صاغ جمله من قضايا التشريع الاجتماعي، وقام إلى جواره مصدر بشرى

"وضعي" حث عليه القرآن، كما فى قوله تعالى "وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله" (سورة آل عمران من الآية ١٥٩)، وفى كتب السيرة النبوية نقرأ عشرات القصص نزل فيها النبى على أمر أتباعه رغم مخالفتهم لرأيه، أخذ النبى برأى أتباعه فى قصة حفر خندق حول المدينة فى غزوة الأحزاب، وفى اختيار موقع نزول الجيش فى غزوة بدر، وفى تلك المواقف وأشباهها كان الرسول يضع حدودا للتمييز بين ما هو دينى محض وما هو أدخل فى باب الدنيا سياسة وحربا، وكان الرسول يقول "ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به"، ويقول "أنتم أعلم بأمور دنياكم". فليس الحكم والقضاء والسياسة دينا وشرعا وبلاغا يجب فيها التأسى والاحتذاء بما فى سنة الرسول من وقائع وتطبيقات على إطلاقها، ويختلف الأمر فيما هو دين من سنة الرسول سواء ما تعلق منها بتطبيق الوحى القرآنى أو الأحاديث المتواترة قطعية الورود قطعية الدلالة[١٩].

وبعد دولة المدينة، ونهاية الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية فى شخص الرسول، أصبحت سلطة الخلافة الراشدة مدنية محضة، وزادت رقعة التمييز فى السياسة عن الدين، بل أقدم الخلفاء والصحابة على تصرفات بالسياسة تناقض ما كان يفعله النبى نفسه، فقد اتفق الصحابة على عهدى أبى بكر وعمر

على تعديل توزيع "خمس الغنيمة" ، كان خمس الغنيمة وقت الغزوات والفتوحات يمثل موردا ماليا هاما للدولة الإسلامية الناشئة، وكان الرسول يقوم بتوزيع خمس الغنيمة على خمسة أسهم: لله وللرسول سهم، ولقرابة الرسول سهم، ولليتامى سهم، ولأبناء السبيل سهم، وللمساكين سهم خامس، وكان التوزيع فى عهد النبى يتم على أمر دينى واضح ورد بنص القرآن، ولم يمنع ذلك الصحابة من تعديل نظام التوزيع عملا بتغير الظروف، وتم إلغاء سهمى الرسول وقرابته ووضعا فى الخزانة العامة وخصصا لنفقات الحرب والدفاع، واقتصر التوزيع على أسهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل.

وحين حدثت الفتنة الكبرى، وتفرقت جماعة المسلمين شيعا فى صراعات المجتمع والسياسة، وظل تقليد التمييز بين ما هو دين وما هو سياسة حاضرا حتى لدى المسلمين الذين رجحت الكفة ضدهم، ويصف الثائر العظيم على بن أبى طالب قتاله مع أنصار معاوية فى معركة "صفين" بقوله: "لقد التقينا ، وربنا واحد ونبينا واحد ، ودعوتنا إلى الإسلام واحدة"(٢٠) ، ولم يحد عن ذلك الفهم الصافى المميز بين السياسة والدين غير الخوارج، إنهم الذين ابتدعوا أسطورة "الفرقة الناجية" وأضاعوا الحدود بين الدين والسياسة، وجعلوا حروب السياسة بين المسلمين حروبا دينية بين

الناجين والهالكين، وقال زعيمهم "الخريت بن راشد الناجي" لعلى بن أبى طالب: "لا أطيع أمــرك، ولا أصلى خلفك، وإنى غـــداً لمفارقك لأنك حكمت فى الكتـاب". حدث ذلك بعد ظهور نتائج التحكيم فى معركة "صفين" وهى قصة سياسية محضة، لكن الخوارج جعلوا من خلافهم السياسى خلافا دينيا، وجعلوا غيرهم من المسلمين "أهل جاهلية"، ومن مجتمعهم مجتمعا جاهليا كافرا، واعتبروا دار أغلب المسلمين دار حرب، ودعوا إلى "مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة"[٢١] تماما كما تفعل جماعات المفاصلة "الإسلامية" هذه الأيام.

ولا نريد أن نذهب ـ كما يذهب البعض ـ إلى أنه ليست هناك البتة إيديولوجيا إسلامية تلزم المسلم، بل هناك إيديولوجيا وشرع ونظام إسلامى بالفعل، لكن المهم أن تتبين حدودها حتى لا نضل الطريق القويم، فالإسلام عقيدة التوحيد وتنزيه الله عن التشبيه أو التثليث، وهناك العبادات وأركان الإسلام الخمسة التى يتحدد بها إيمان المسلم وجماعة المسلمين، ثم هناك الشريعة التى أتت بها الآيات"المحكمات" فى القرآن لا "المتشابهات" القابلات للتأويل، وتكمل الشريعة أحاديث الرسول ـ شرط أن تكون متواترة قطعية الورود قطعية الدلالة، وبين آيات القرآن الكريم كلها ـ ستة آلاف آية ـ مائتى آية فقط تتضمن أحكاما فى التشريع المجتمعي[٢٢]،

ما السنة النبوية التي توصف بالمتواترة فيلزم فيها قول الفقهاء "نقل الكافة عن الكافة"، وأغلب علماء الأصول ينكرون أن في السنة - عدا ما تعلق بالعبادات - أحاديث متواترة، ويقول الراحل الشيخ محمد سعاد جلال: "إن الأحاديث المتواترة، حتى وإن كانت قطعية الثبوت ليست قطعية الدلالة، وربما داخلها الظن من جهة الدلالة، فانتفت قطعيتها من هذه الجهة وهنا تصبح السنة كلها مجالا للاجتهاد وإمكان تطوير الأحكام التشريعية"(٢٣).

وأيا ما كان الأمر، فإن معنى الشريعة الملزمة أو النظام الإسلامي الملزم يدور في نطاق محدد، أنه نطاق ما هو قطعي الرلالة في أحكام القرآن، وقطعي الورود والدلالة من أحاديث الرسول، ولا يدخل في باب الشريعة الملزمة - أو باب الشريعة إجمالا - اجتهادات المدارس الفقهية الكبرى لدى السنة أو الشيعة، والفقه كله "وضعي" تداخله اعتبارات المكان والزمان والنوايا والعقول، وقد توقف الاجتهاد الفقهي كله في القرن الرابع الهجري بأمر من الخليفة العباسي المستعصم، وهو ما رتب للفكر الفقهي - بالتقادم - غربة عن أوضاعنا بعد عشرة قرون وتزيد.

جملة القول: إن في الإسلام - شريعة ونظاما - دائرتين متداخلتين: دائرة الشمول التوجيهي ودائرة الشمول الإلزامي، الشمول الإلزامي مقيد بالنص، والشمول التوجيهي مفتوح على

متغيرات الزمن والظروف، فالاستقلال - فيما لم يرد فيه نص - هو الصيغة الحاكمة لعلاقات الشريعة بالسياسة، والتفكير الوضعي له سوابقه الممتدة في التاريخ الإسلامي فقها وسياسة ومن ثم تكون الإيديولوجيات الوضعية "غير جاهلية" مادامت تتوافق مع كليات وضوابط الإيديولوجيا الإسلامية، ولا غبار على مسلم يعتنق "إيديولوجيا وضعية" لا تتعارض مع نص ديني ملزم.

وهنا نصل إلى السؤال: هل الإيديولوجيا الناصرية من النوع المتعارض مع نصوص وضوابط الشرع الإسلامي؟

لا ينبغي القول: "إن الإيديولوجيا الناصرية دينية أو إسلامية"، إننا بذلك نسبغ عليها قداسة لم تكن لاجتهادات وأفعال بشر حتى الرسول نفسه أحيانا، لكن النظر العجول في ثوابت الناصرية يعطينا فكرة معقولة عن توافقها مع روح وضوابط الشرع والإيديولوجيا الإسلامية: فالإيديولوجيا الناصرية - أولا - إيديولوجيا توحيدية، والتوحيد القومي - كما يقول د. محمد عمارة - هو الوجه الآخر للتوحيد الديني، كانت وثنية الجاهلية تجد رموزها في تعدد آلهة القبائل، وجاء التوحيد الديني ليوحد هوية القبائل والشعوب المستعربة ويدمجها في أمة ودولة، ومن هنا كانت "العروة الوثقى" بين التوحيد الديني والتوحيد القومي، وبلغ من ارتباط التوحيد القومي بالديني حدا اعتبرت معه وحدة الدولة حقا

تقتضيه فريضة الزكاة الدينية، ومن ثم كان قتال خلافة أبى بكر الصديق لمن ارتدوا عن وحدة الدولة القومية رغم إيمانهم بأصول الدين[٢٤].

والإيديولوجيا الناصرية - ثانيا - إيديولوجية جماعية مساواتية، تؤمن مع الكفاية الإنتاجية بعدالة التوزيع وتكافؤ الفرص، وتؤمن بقيمة العمل كحق وواجب ومصدر للسلطة والثروة والمكانة الاجتماعية. والمساواة فى الإسلام حجر زاوية وقيمة مقدسة، والمساواة لا تعنى "المثلية" بل تعنى أن تتساوى الفرص كأساس مقبول للثواب أو العقاب فى الدنيا والآخرة - كما كان عبدالناصر يقول دائما - والإسلام لا يعترف بأى ثروة أو جاه لا يكون مصدره العمل أو الميراث، ويحرم الاستغلال أو الربا تحريما قاطعا كما فى قوله تعالى: "يا أيّها الّذين آمنوا لا تأكلوا الرّبا أضعافاً مّضاعفةً" (سورة آل عمران من الآية ١٣٠)[٢٥] والمساواة قيمة لعبت أبلغ الأدوار فى التاريخ الإسلامي، ويذهب الأمريكى "ليونارد بايندر" إلى أن مبدأ المساواة الإسلامى تجسد فى رغبة عبدالناصر بإنشاء مجتمع سياسى موحد، واستعاضته عن نظرية الحسم الدموى لصراع الطبقات فى الماركسية بمبدأ المساواة، وهو ما يفيد فى دعم وحدة الشعب ضد الإمبريالية ويوحد الطبقات الحضرية والريفية وصغار الملاك[٢٦].

والناصرية ـ ثالثا ـ أيديولوجيا شعبية، ليست أيديولوجيا فئة أو طبقة بذاتها، إنها أيديولوجيا أغلبية الشعب الحالمة بالمساواة والوحدة، وإيديولوجيا الشعب المهاجر إلى المثال المنشود، الناصرية تنحاز للكثرة الكادحة ضد القلة المسيطرة، والقرآن ليس لطبقة إنه للناس والقرآن يطلق على الكعبة اسم "بيت الناس"، ويقول المفكر الإسلامى الإيرانى الراحل على شريعتي: إن القرآن يميز بين طبقتين فى الصراع الاجتماعى هما قطب قابيل وقطب هابيل، قطب قابيل يحتكر الثروة والسلطة، وقطب قابيل هو قارون وفرعون وبلعام ممثل السلطة الدينية الكافرة، وقطب هابيل هم الشعب "هم الناس الذين يقف معهم الله دائما"(٢٧).

(٤/١) وثمة خيط قوى يشد الناصرية إلى الإسلام، نعم يدور عمل الناصرية فى مجال ذى استقلال نسبى وتظهر فعاليتها ـ كإيديولوجيا وضعية ـ فى شئون التغيير والبناء السياسى والاقتصادى والاجتماعى بما يتوافق ولا يجبّ نصا قطعيا فى الشرع الإسلامي، لكن تصورات الناصرية المنهاجية والفلسفية تبدو مشتقة من النص القرآنى وقيم الحضارة العربية الإسلامية.

وللناصرية عدد من الثوابت المنهجية الحاكمة، كلها تدور حول الأقانيم الثلاثة فى الفكر العربى الإسلامى ـ كما يحددها د. عابد الجابرى ـ "الله" و"الإنسان" و"الطبيعة"، ونظرة الناصرية إلى الله

هى النظرة المستقرة إسلاميا ذات الطابع التوحيدى بلا شبهة، فالناصرية تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسالاته، أما الطبيعة فإنها محكومة بسنن لا تتبدل، والمجتمع يتطور بقوانينه وصراعاته "التى لا يمكن إنكارها" وكل شيء يبدأ بالإنسان "قائد التطور التاريخى الاجتماعي" و"العمل الإنسانى هو المناخ الوحيد للتقدم، وكل ما يعيق إرادة الإنسان، ويحد من فاعلية دوره، مواقف غير إنسانية غير أخلاقية وجب على الإنسان التصدى لها" كما يقول عبدالناصر.

نعم، كان عبدالناصر متأثرا بالماركسية، لكنه لم يكن ماركسيا، وكان يؤمن بصورة عامة بنسق القوانين التاريخية "قوانين الحركة" المشتقة عن إنجازات هيجل الفلسفية ثم عدلها ماركس على نحو مادي، وكان يميل إلى الاعتقاد بفاعلية المنظومة المفهومية الرباعية لقوانين العمل الاجتماعي: مفهوم الحتمية التاريخية، مفهوم التقدم على مراحل كسمة عامة للتاريخ، مفهوم تأثير العوامل الاقتصادية فى التطور التاريخي، ومفهوم الصراع الطبقي، لكن عبدالناصر رفض على الدوام اعتبار صراع الطبقات قوة دافعة وحيدة لحركة التاريخ، ورفض الارتكان إلى التفسير المادى وحده، وكان يضيف العناصر المعنوية والروحية وإرادة التغيير لدى الإنسان إلى منظومة الصراع المجتمعى المعقد ومتعدد

الجوانب، ويرى فى التطور التاريخى عموما اتجاها حتميا نحو التقدم يصنعه "نضال الإنسان الحر عبر التاريخ" من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الاستغلال والتخلف فى جميع صورها المادية والمعنوية كما يقول الميثاق(٢٨).

رفض عبدالناصر مفهوم المطلق غير الإلهى فى المثالية الهيجلية، ورفض مفهوم المطلق الطبقى فى المادية الماركسية، وانحاز إلى التسليم بالمطلق الإلهى وبدور الإنسان غير المتعين وجودا وعدما بموقعه من علاقات الإنتاج فقط، ورفض مفهوم ديكتاتورية الطبقة العاملة منحازا إلى ديمقراطية الشعب العامل، وركز على الفاعلية الشعبية فى تنظيم سياسى جامع.

ولم يكن عبدالناصر محايدا إزاء دور الدين، رفض دعوى الماركسية القائلة بأن الدين أفيون الشعوب واعتبرها محض ميراث حضارى غربي، وقال لخروشوف الذى انتقد ذات مرة تمسك عبدالناصر بالإسلام: "إنكم ألقيتم أوزار رجال الكنيسة على الدين، ولم يكن العيب من الدين، أما عن الجامع عندنا فكان مركز الثورة، وكان هو الحصن الذى لجأنا إليه دائما لصد المستعمر، وأنا نفسى حينما حدث العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦، خطبت من الأزهر قائلا: سنقاتل، فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه دائما"(٢٩).

ورسالة الدين لدى عبدالناصر ثورية، إنها تمثل على نحو ما يد

الله الممدودة ليد الجماعة الساعية فى التاريخ، يقول عبدالناصر: "إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف مع محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية"، ويقول: "إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان فى الحياة والحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان، وإن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر، ولا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الجهل والمرض والفقر لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم".

وربط عبدالناصر مسألة الثواب والعقاب فى الآخرة بحرية الإنسان فى الحياة، ربطها بحرية الاختيار قبل الفعل وحرية الممارسة لحظة الفعل نفسه، هذا الربط يمثل ربطا منطقيا عرفه الفكر الفلسفى الإسلامى كأساس مستمد من العقيدة(٣٠)، ويقرر شيخ الإسلام ابن القيم أن "شرع الله لا يتناقض مع قدر الله" وهو ما يعنى أن أحكام الشريعة والفعل الإنسانى الواعى لا تتناقض مع أحكام القدر أو مقتضيات النواميس القائمة فى الطبيعة(٣١)، ويرفض مفكرو مدرسة المعتزلة الإسلامية دعوى "الجبرية" الذين يحتجون بظاهر النص القرآني: "هل من خالق غير اللّه" (سورة

فاطر - من آية ٣)، و"أفمن يخلق كمن لا يخلق" (سورة النحل - من آية ١٧)، ويؤكدون أن للإنسان قدرة ومشيئة وإرادة واستطاعة وكل ذلك خلقه الله، لكنه تركه للإنسان ليخلق أفعاله حقيقة لا مجازا بما يعطى معنى ومقدمات للثواب والعقاب في الآخرة[٣٢].

وهكذا، تعتقد الناصرية بمركزية الدور الإنساني في التطور، وتعتقد بدور الإنسان واختياره الحر، ولا ترى فيه تناقضا مع جلال القدرة الإلهية أو دور الأديان في الهداية والإرشاد والتنظيم الاجتماعي وهي تتسق بذلك مع ثلاث كليات وقواعد ينطق بها النص القرآني:

أولها: أن كل الأشياء، والظواهر محكومة في حركتها بقوانين أو سنن حتمية، وثانيها: أنه في نطاق وعي السنن بكون الإنسان قادرا على تغيير واقعه، وثالثها: أن الإنسان هو القادر على التغيير والمسئول عنه[٣٣]، يقول الله تعالى: "فلن تجد لسنّة الله تبديلاً ولن تجد لسنّة الله تحويلاً" (سورة فاطر: ٤٣) ويقول: "إنّ هذه تذكرة فمن شاء اتّخذ إلى ربّه سبيلاً وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله" (سورة الإنسان: ٢٩ - ٣٠)، ويقول: "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيّئة فمن نّفسك" (النساء: ٧٩)، ويقول: "إنّما يخشى الله من عباده العلماء" (فاطر: ٢٨) تأكيدا لدور الوعي الإنساني[٣٤].

وإذا كانت حرية الإنسان تكمن فى وعى الضرورة على الصعيد الكونى والفردي، فإنها تكمن مجتمعيا أيضا فى وعى ضرورات وقوانين حركة المجتمع، والناصرية تؤمن بقانون الصراع الاجتماعى كقوة دافعة للتاريخ، وهو أوسع من الصراع الطبقي، والصراع الاجتماعى له مكونات طبقية وقومية وثقافية. تختلف أوزانها النسبية باختلاف الزمان والمكان، وتنهض فاعلية الدور الإنسانى بوعى ضرورة الصراع الاجتماعى وفرز مشتملاته ـ فى الواقع المعين ـ إلى تناقضات أساسية وتناقضات ثانوية، والتخلف عن إدراك حقيقة الصراع المجتمعى أو التفريط الإنسانى فى إدارته وحل تناقضاته يعنى ركود التطور فى التاريخ أو دخوله فى مراحل من التراجع الحلزونى المؤقت عن خط التقدم المتصل، يقول الله تعالى: "قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين" (آل عمران: ١٣٧) ويقول سبحانه: "ولولا دفع اللّه النّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (البقرة: ٢٥١).

ومن جهة أخرى، نظرت الناصرية إلى الدين باعتباره مصدرا للقيم والمثل العليا للفرد والجماعة، يقول الميثاق "إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الحق والخير والمحبة"، والقيم الروحية ـ عند عبدالناصر ـ لا تعنى سرحات الوهم

أو الإيمان بالخوارق ولا تعنى التواكل بل هى تؤدى دورها فى دعم حرية الإرادة الإنسانية، يقول عبدالناصر فى حديث صحفى عام ١٩٥٧: "إننى بعد دراسة وتعمق نبذت النظرية المتشائمة التى تتقنع بالمصير المحدد للأشخاص والدول، لقد منح الله الإنسان ضميرا ومنحه حق الاختيار بين الطيب والخبيث"(٣٥).

ومن جهة ثالثة، فإن انطلاق الناصرية من حقيقة وجود الأمة العربية كواقعة تاريخية اجتماعية نفسية، جعلها تدرك ضمنا دور الإسلام فى صنع القيم المحورية للشخصية العربية، ولعل هذا ما يفسر فرط اعتماد الخطاب الناصرى على استظهار قيم العدل والعمل والمساواة والجهاد ونزعة التوحيد وحرية الإرادة وغيرها من كوامن المخزون الحضارى الإسلامي، يقول عبدالناصر داعما توجهه الاجتماعي: "الإسلام لم يكن دينا فقط، ولكنه كان دنيا، وكان ينظم العدالة على الأرض، وينظم لنا المساواة"، ويقول: "رسالات السماء ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته"، ويقول: "كان سيدنا عمر يعمل على ألا تكون هناك طبقية ولا يكون فقر"، ويقول داعما توجهه إلى نصرة ثورة اليمن بالسلاح: "إن جبال اليمن تحمل قبسا من نفس الشعلة المقدسة التى يحج إليها المسلمون فى عرفات" وكان عبدالناصر يكثر من استخدام آيات بعينها فى القرآن الكريم، منها "إنّ الملوك إذا دخلوا قريةً أفسدوها وجعلوا أعزّة

أهلها أذلّةً" (سورة النمل: ٣٤) ومنها "إنّ اللّه لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم" (سورة الرعد: ١١) وغيرها وغيرها[٣٦].

ويبقى أن ما يشد الناصرية إلى الإسلام، ليس فقط الاعتزاز بحرية الإرادة الإنسانية الواعية بسنن الكون والتاريخ والمجتمع، وليس فقط منظومة القيم الإسلامية الهادية والمرشدة للفعل الإنساني، بل إنها ـ أى الناصرية ـ تشتق من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية روحها فى الحياد أو التوازن الفلسفي، والحياد الفلسفى ليس نوعا من الحلول الوسط ولا وقوفا فى منتصف الطريق، بل ديالكتيكية (جدلية) متحررة من المذهبية الضيقة، فقد وازنت الناصرية فى النظر للتطور الاجتماعى والتاريخى بين الاعتراف بالحتمية دون أن تجعلها قيدا على حرية الإرادة الإنسانية، ووازنت الناصرية بين اعترافها بصراع الطبقات وحله سلميا بتذويب الفوارق فى إطار من الوحدة الوطنية، ووازنت فى العمل التنموى بين ترك فرصة لحوافز النشاط الفردى ووضع آليات السيطرة الجماعية على أدوات الإنتاج فى الوقت نفسه[٣٧] وكل ذلك جعل من الناصرية نسقا منفتحا لا دوجما منغلقة، وتلك خاصية تتسق مع ما يطبع ميراثنا الحضارى من توازن وتمازج بين ما يرى أنه متناقضات أو متقابلات فى حضارات أخرى، فقد وازنت الحضارة العربية الإسلامية بين المادية والإيمان، وعرفت نوعا من

"المادية المؤمنة" - "فالعالم قديم لأنه خلق الله" وأغلب فلاسفة الإسلام ومتكلميه يقولون: إن فعل القديم قديم، ووازنت حضارتنا بين الدنيا والآخرة وجعلت صلاح الدنيا وعمارتها شرطاً لصلاح الدين وإقامته، ووازنت حضارتنا بين العقل والنقل مع إعطاء الأولوية للعقل، ووازنت حضارتنا بين الدنيوية التى اختص بها العقل الإنسانى يبدع فيها خلقا وتطويرا متسقا مع المصلحة والشرع[٣٨].

إذن فنحن أمام "عروة وثقى" ربطت الناصرية بالإسلام، وتلك صورة تختلف عن مشهد القطيعة المصطنع فوق خشبة المسرح، أما كيف سادت القطيعة أو الانقطاع على السطح؟ فتلك قصة قرنين تستحق أن تروى.

2 - ثلاثية التاريخ

(١/٢) وفى قصة القرنين، ثمة خطأ شائع أصبح أقوى من الصواب المهجور. تقول كلمات الخطأ الشائع: إن اليقظة أو الإفاقة المصرية والعربية الحديثة بدأت مع صدمة نابليون، وأن الحملة الفرنسية على مصر ـ سنة ١٧٩٨ ـ مثلت تحدى الغرب الذى أخرج الشرق من بحر الظلمات.

ويرد الميثاق على الخطأ الشائع، يقول عبدالناصر: "إن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر، لم تكن هى التى صنعت اليقظة العربية، وإنما وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانه إلى الحياة فى مصر"[٣٩]، وربما كانت تلك الحقيقة هى التى جعلت نابليون بونابرت يحتال ويدعى اعتناقه للإسلام، وكان نابليون قد أصدر فى اليوم الثانى لاحتلاله الإسكندرية بيانا جاء فيه "أيها المصريون: لقد قيل لكم أنى ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه، وقولوا للمفترين إنى ما قدمت إليكم إلا لأخلص بحقكم من يد الظالمين، وأننى أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن العظيم، أيها المشايخ والقضاة وأعيان البلد قولوا لأمتكم: إن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون"[٤٠].

وبالطبع، لا يكون لدعاوى نابليون إلا أثر الزبد الذى يذهب جفاء، ويقود الأزهر حملة مقاومة شعبية تنهى الاحتلال الفرنسى

فى ثلاث سنوات فقط، وتلك تجربة بليغة تثبت حيوية الشعب المصرى وقتها.

كانت مصر تشهد ـ منذ منتصف القرن الثامن عشر ـ مخاضا عنيفا، وولدت بواكير نهضة سياسية واقتصادية على عهد حكم المملوك على بك الكبير، وساندتها محاولات للتجديد الدينى والفقهى على يد شيخ الأزهر حسن العطار (١٧٦٨-١٨٣٥) أستاذ "رفاعة الطهطاوي" كان على بك يمثل نخبة الحكم السائدة من المماليك الغرباء المبعدين عن قنوات الاتصال بالمجتمع، وكان حسن العطار يمثل همزة الوصل بالمجتمع، كان رجال الهيئة الدينية يشكلون ـ كما يقول المؤرخ طارق البشرى ـ ما يمكن تسميته بجهاز الشريعة الإسلامية والقضاء، ويتولون وظائف الإفتاء طبقا للشريعة الإسلامية المهيمنة جماهيريا، ومنهم تتكون هيئات التدريس فى المعاهد والمدارس التى تعد العلماء والباحثين والمتخصصين فى الثقافة الإسلامية وشتى فروع المعرفة[٤١].

وكان طبيعيا أن تكون مصر أقدر على التجدد الذاتي، ليس فقط بسبب مزايا الجغرافيا والعمق التاريخى الثقافى الممتد عشرات القرون، ولكن أيضا بسبب تزايد كثافة دورها القيادى على مسرح المنطقة بعد تداعى أدوار دمشق وبغداد وتعثر الآستانة، كانت مصر هى التى هزمت حملات أوروبا باسم الصليب التى

استمرت مائتى عام، ومصر هى التى ردت بقيادة قطز وبيبرس حملات المغول التى اجتاحت بغداد وأنهت حكم العباسيين، ونقل مماليك مصر إلى القاهرة نوعا من الخلافة الاسمية للعباسيين بدأت بالمستنصر (١٣٦١)، وانتهت بعزل المتوكل الثالث (١٥١٧) على يد السلطان العثمانى سليم الأول، ورغم تحولها إلى جزء من الخلافة العثمانية، فقد حافظت مصر على استقلالها التقليدى المستقر منذ دولة أحمد بن طولون (٨٣٥-٨٨٤)، ودعم دور مصر أن خلافة الآستانة راحت تترنح أمام ضربات أوروبا بنهضتها البازغة، وبدأت أكبر هزائم العثمانيين إثر محاولتهم احتلال "فيينا" فى عام ١٦٨٣، ونجح الحلف الأوروبى الصليبى فى فرض معاهدة "كوشوك" فى أبريل ١٧٧٤ على السلطان عبدالحميد الأول، بعدها فرضت الحماية الأوروبية على المسيحيين من رعايا الدول العثمانية[٤٢]، وعبثا حاولت سلاطين الآستانة استعادة الروح بإدخال إصلاحات قانونية وإدارية مستمدة من النسق الأوروبى الحديث، وسبق العثمانيون مصر إلى معرفة المطبعة، لكن المطابع العثمانية لم تطبع خلال أكثر من قرن (١٧٢٨-١٨٣٠) سوى أربعين كتابا أغلبها فى الشعوذة والفكر المتخلف، أما مصر التى عرفت المطبعة فى عشرينيات القرن التاسع عشر فقد خرج منها خلال أربعين عاما فقط ألفا كتاب ومجلد منها، عيون الفكر العالمى المستنير وكنوز

من التراث العربى الإسلامي(٤٣).

لم يكن الفرق فى جهل الآستانة باللغة العربية فقط، ولا فى ابتعادها عن روح الثقافة العربية الإسلامية، وإنما فى كونها معزولة عن تيارات يقظة كان يموج بها المحيط العربى الإسلامي، كانت الأمة العربية التى تكونت تاريخيا بالإسلام تعيد اكتشاف ذاتها، وكانت دعوات التجديد الديني المصحوبة بمقاومة زحف أوروبا الاستعمارى تتوالى فى الجزيرة العربية ظهرت حركة محمد بن عبدالوهاب (١٧٠٠-١٧٩٢)، وفى ليبيا ظهرت حركة محمد بن على السنوسى (١٧٨٧-١٨٥٩)، وفى الاتجاه نفسه ظهرت حركة المهدية فى السودان فيما بعد (١٨٤٤-١٨٨٥)، لكن الطبيعة البدوية وتخلف التكوين الاقتصادى الثقافى جعل أثر تلك الدعوات محصورا بجهاتها، ثم قيدتها النصوصية والصوفية والأسطورية، وتعلقت الأبصار بمصر التى قلبت الموازين الكبرى فى أعقاب الحملة الفرنسية.

كانت أوروبا الاستعمارية قد حققت نجاحاتها الأولى باكتشاف الأمريكتين (سنة ١٤٩٢) وسقطت غرناطة فى يد فرديناند وإيزابيلا اللذين مولا في العام نفسه رحلة كريستوفر كولومبس التى انتهت باكتشاف أمريكا، ثم تمت لها السيطرة على الشرق الأقصى بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، ثم نجحت أوروبا

فى تقليم أظافر القوة العثمانية، بعدها اتجهت أوروبا الاستعمارية بميراثها الصليبى لاحتواء القلب العربى الإسلامي، وكانت حملة نابليون طليعة الزحف، ورغم أن المصريين نجحوا فى صد الحملة الفرنسية ثم الحملة الإنجليزية بعدها، إلا أن أثر الحملة الفرنسية بالذات ظل باقيا يدغدغ الخيال النهضوى فى مصر، فقد جاءت الحملة الفرنسية ومعها لمحات عن العلوم الحديثة التى طورتها الحضارة الأوروبية، وجاءت معها بالأساتذة الكبار الذين قاموا بدراسة أحوال مصر والكشف عن أسرار تاريخها القديم(٤٤). وكان ذلك تحديا استفز استجابة تقابله، وقال الشيخ حسن العطار: "إن بلادنا لابد أن تتغير، ويتجدد فيها من العلوم والمعارف ما ليس فيها" وجاءت تجربة محمد على لتضع أمنية شيخ النهضة فى الممارسة والتطبيق(٤٥).

كانت حركة الشعب المصرى قد عرفت موطن الداء، واشتعلت الثورة الشعبية العامة ضد المماليك سنة ١٨٠٤، ونادى المصريون بمحمد على زعيما رغم رفض الباب العالى فى الآستانة، ومثّل صعود محمد على إلى الحكم نوعا من استعادة الدولة المصرية لمركزيتها وتجانسها وقدرتها على إدارة حركة التطور الاجتماعي، وبدأت تجربة محمد على إنجازاتها بالتصدى لقوات الحملة الإنجليزية وهزيمتها سنة ١٨٠٧، ثم اتجه محمد على إلى بناء جيش

عصرى حديث، أقام الكلية الحربية فى أسوان ١٨٢٠، وتخرج فيها ألف ضابط كانوا نواة جيش مصرى ظل عدده يتزايد حتى بلغ ربع المليون جندى، وأقام ترسانة ضخمة من مصانع السلاح والسفن تغنيه عن الاستيراد من الخارج الأوروبى المعادى وقتها.. وفيما بعد(٤٦).

وشهدت ميادين الاقتصاد إنجازات أكبر، وقد بسط محمد على سيطرة الدولة على أرض المماليك وأراضى الأوقاف، وألغى سنة ١٨١٤ نظام الالتزام وجعل الأراضى كلها ملكا للدولة ثم وزعها على الفلاحين ـ تكليفاً ـ بواقع (٣ ـ ٥ أفدنة) لكل فلاح، وزادت الرقعة الزراعية إلى نحو ثلاثة أمثالها وتحول أهل الريف بالإصلاح الزراعى من أقنان إلى فلاحين(٤٧)، وبدأت الدولة حركة تصنيع ضخمة بمعايير زمنها، أقيمت مصانع للسكر والألبان والأغذية والغزل والنسيج والصابون والورق.. وغيرها، وأنهت الدولة سيطرة التجار الأجانب على السوق الداخلى والتصدير للخارج، واتسع نطاق التجارة، وتراكمت أرباح الصادرات لاسيما من القطن، وتطورت المواصلات والطرق الداخلية وفرضت الدولة سيطرتها على البحر الأحمر وغيره من طرق المواصلات البحرية بعد تطهيرها من القراصنة(٤٨). ولم يكن إنجاز محمد على مصريا محضا فسرعان ما انتقلت الشعلة إلى بلدان عربية أخرى، ونشأت تجارب تحديث

اقتصادى وسياسى مماثلة، منها محاولات "بشير الثاني" فى لبنان و"داود باشا" فى العراق و"الباى أحمد" في تونس، وسعت تلك التجارب كلها إلى استقلال العرب عن الدائرة العثمانية المظلمة، ومهد ذلك الأرض لحملات محمد علي ـ التى قاد معظمها ابنه إبراهيم باشا ـ فى السودان (١٨٢٢) والشام (١٨٤١) ثم الجزيرة العربية وشمال إفريقيا العربي، واقتحمت جيوش محمد على تركيا ذاتها، وأصبحت على مقربة من الآستانة، وتهيأت بذلك للنهضة العربية عوامل الانتقال من الدائرة العثمانية إلى الدائرة العربية، وسعت إلى قيام دولة عربية متحدة بإحياء القومية العربية، ثم أجهضت تلك التطورات الدرامية المتسارعة بتحالف أوروبى عثمانى ضدها، وانتهت تجربة محمد على بتوقيع معاهدة لندن (١٨٤٠) وعودة القوات المصرية من بلاد الشام.

وهذه الإشارات الخاطفة إلى تجربة محمد على ضرورية لأكثر من سبب:

فهى تبرز ـ أولا ـ أن أى حديث جاد عن نهضة عربية لابد له من جملة اشتراطات، منها ضرورة تجانس وقوة النخبة الحاكمة بما يؤكد معنى العصبية ـ التى تحدث عنها ابن خلدون ـ كأساس لميلاد ونهضة الدولة، ومنها السعى لمناهضة الغرب فعليا بتوفير بنية اقتصادية عسكرية قوية ومستقلة ومعتمدة على تفجير الإمكانات

الذاتيـة، ومنهـا مـركـزية الدور المصـرى بثـقله الحـضـارى التـاريخى ومزاياه الجغرافية فى أى محاولة لتوحيد المنطقة العربية.

وتجربة محمد على تبرز ـ ثانيا ـ خللا ما بين تقدم عناصر البناء المادى العلمى والتـخلف النسـبى فى عناصـر التكوين الثـقـافى القـيمي، فـقـد اهتم مـحـمـد على بإرسـال المبعـوثين لأوروبا (٣١٩ مـبـعـوثا) قـاصـدا فى الأغلب توفـيـر كـوادر لازمـة لدعم الجـيش والدولة، ولكنه لم يهـتم بإرسال مبعوثين لدراسة العلوم الاجتماعـية الحديثـة، ولم تتـجـاوز أعـداد المبـعـوثين لدراسـة الإدارة والحـقـوق السـيـاسـيـة ٧٪[٤٩]، وحكمت الصـيـغـة ذاتها رؤيتـه فى تطوير التـعليم، فـقـد أنشـأ مـدارس عليـا لـلهندسـة (١٨١٦)، والطب (١٨٢٧)، والألسن (١٨٣٦)، والمعـادن (١٨٣٤)، والمحـاسـبـة (١٨٣٧)، والفنون والصنائع (١٨٣٩).. وغــيــرها من الاتجـاه نفسه، وربما كـان وراء ذلك حرصـه ـ كما يقـول د. مـحـمـد عـمـارة ـ على أن يأخذ عن أوروبا "صنوف التمدن الملائم لمجتـمعـه الشـرقي، ولا يأخذ عنها الثقافة والقيم والنظريات"[٥٠] أو حتى لا يفتح على نفسه باب الهجوم من علماء الدين، لكن ما فعله مثّل ـ فى الوقت نفسـه ـ حـرصا علـى حـمـاية حكمـه الفـردى ضد نظريات الدسـتـور والديمقراطية وحقوق الإنسان التى كانت تموج بها أوروبا فى حينها.

وتجربة مـحـمد عـلى تبرز ـ ثالثـا ـ خطأ تقليـديا يقع فـيـه أغلب

دعاة الإسلام السياسي، أنهم بارتباطهم بالضمير الشعبى الخام وبالثقافة الإسلامية المستقرة تاريخيا ينجحون فى استثارة حركات احتجاج وربما مقاومة شعبية واسعة، لكنهم يختارون الطريق الخطأ فى الأغلب عند الانتقال من مرحلة الاحتجاج إلى مرحلة التغيير، مثلا: دور الشيخ عمر مكرم (١٧٥٥-١٨٢٢)، لعب عمر مكرم دورا هائلا فى تعبئة الجهود ضد الحملة الفرنسية ثم الإنجليزية، ولعب دورا أكبر في الثورة الشعبية ضد المماليك ووقف إلى جوار محمد على فى حروب السلطة مع المماليك ومع العثمانيين، ثم حدثت المفارقة العجيبة: انقلب عمر مكرم على محمد علي، واتهمه بالاستبداد وحاول التحالف مع بقايا المماليك ضده، وانتهت القصة - كما هو مشهور - بنفى عمر مكرم وعزله عن نقابة الأشراف، إنها قصة تشبه فى بعض جوهرها قصة صدام عبدالناصر مع الإخوان بعد انحيازهم إلى محمد نجيب وبقايا "الإقطاع" الوفدي.

وتجربة محمد على تبرز - رابعا - بداية الازدواج بين الوافد والموروث أو السلفية والتغريب فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، وليس الازدواج كما يتصوره البعض - تبسيطا - نوعا من الانعكاس "لصراع طبقى بين النزعة الإقطاعية والنزعة الرأسمالية فى تاريخنا كله"(٥١)، ولا هو حدث - كما يقول سمير أمين - "بسبب محاولة محمد على إقامة اقتصاد عصري، مع الحفاظ على علاقات نمط

الإنتاج الخراجي وعدم اعتماده على البرجوازية لإدخال علاقات إنتاج رأسمالية صحيحة"(٥٢).

تلك تفسيرات طبقية ضيقة لا تفسر شيوع وامتداد ظاهرة الازدواج فى تكويننا الثقافي، ثم إنها تقوم على دعوى انعكاس ميكانيكى لعلاقات القاع الطبقى فى القمة الثقافية، نعم هناك علاقة تأثر متبادل بين الثقافة والواقع، لكن الواقع المعنى أكثر شمولا من المدلول الطبقي، وفى تاريخنا لم تكن النزعة الرأسمالية مناقضة أبدا للنزعة الإقطاعية بل دخلا معا فى علاقات تحالف وثيق رغم تناقضات ثانوية هنا أو هناك، وتلك خاصية لا تنفى تأثر البناء الثقافى القيمى بنوعية الفئات المسيطرة اقتصاديا أو طبقيا، لكن الازدواج الثقافى نشأ أيضا موازيا لازدواج واقعى - غير طبقى - تمثل فى ازدواج النظام التعليمى (نظام تعليم أزهرى دينى - نظام تعليم مدنى متأثر بالثقافة الأوروبية) ثم تضاعف بازدواج واقعى آخر - غير طبقى أيضا - فى النظرة إلى مؤسسات النظام السياسى وحدود شرعيتها الواقعية ونطاق القبول بها، فلم تستقر مثلا نظرة جامعة إلى مؤسسة البرلمان وحجية التشريع وتبادل السلطة من خلالها، وظلت الفوارق القيمية ظاهرة بين معنى "حاكمية الشعب" ومعنى "حاكمية الله" وبين معنى "الديمقراطية" ومعنى "الشورى" المقيدة بالشريعة، ويلحق بازدواج النظرة إلى

مؤسسات السياسة ازدواج واقعى ثالث ـ غير طبقى ـ فى مؤسسات القانون (محاكم شرعية ـ محاكم مدنية).

ثم إن الإغراق "الواقـعي" فى تقليد الغرب واحتذاؤه فكريا وحضاريا واجتماعيا استثار بالمقابل نزعة الدفاع عن التراث وتقليد السلف الصالح، تلك فقط بعض جوانب الصورة المعقدة، ولا يجوز مع التركيب الظاهر لحالة الازدواج اعتبار قضية الأصالة/ المعاصرة "محض إشكالية ثقافية يميل استقلالها النسبى عن الواقع نحو مائه بالمائة"(٥٣).

وأظن أن النظر فى تفسير ظاهرة الازدواج يتوقف على المعنى المفهوم لمصطلحات الحضارة أو الثقافة، تفهم الحضارة أحيانا بأنها "المدنية التى تعنى بالجوانب المادية". وتفهم الثقافة بأنها "الجوانب الفكرية والأخلاقية والفنية"(٥٤) ومثل تلك التبسيطات المدرسية تتجاهل حقيقة التداخل المعقد فى التكوين المجتمعي، وأى ثقافة أو حضارة معنى شامل يتضمن تقاليد النظر إلى الكون والوجود والحياة والإنسان والبناء الفكرى والقيمى الممتد تاريخيا وعلاقات الإنتاج وطرائق التنظيم السياسى والاقتصادى والاجتماعي، ولكل حضارة أو ثقافة منطق داخلى لا يفهم بمعزل عن تكونها التاريخى وحدود التأثر بالحضارات والثقافات الأخرى.

إنه استطراد لا يخرج بنا عن الموضوع، فقد تعرضت ثقافتنا

وحضارتنا العربية الإسلامية لتجربة صدام مع الآخر الغربى الاستعماري.

ثم تعرضت لفقدان التوازن فى تجارب تحديثها بين جوانبها المادية والمعنوية، وكانت النتيجة: شيوع الازدواج، ثم كانت محاولات التجاوز أو "التوفيق الفعال".

(٢/٢) ظلت محاولات التوفيق بين الموروث الإسلامى والوافد الأوروبى الغربى تجرى فى مصر طوال القرن التاسع عشر، وفى نصفه الثانى بالذات.

وتعددت رموز التوفيق، وتتابعت إسهامات رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، وانطوت جهود التوفيق على محاولات للبحث عن صيغة الاستقلال مع اختلاف الدرجات والوسائل، وكان السبب: أن الوافد التغريبى تكرس بدفع مباشر من الاستعمار الأوروبي، وأن السوق والثقافة المحلية تم احتلالها تدريجيا وصولا إلى الاحتلال العسكرى المباشر عام ١٨٨٢.

انتهت محاولات التطور المستقل بهزيمة تجربة محمد علي. انتهت ملكية الدولة للأرض الزراعية وتم توزيعها إلى إقطاعيات وفتحت السوق المصرية على مصراعيها للبضائع الأوروبية، وانتعش نشاط البرجوازيات الأجنبية ثم ساعدت مطامع ضالة لحكام مصر على المزيد من فرض التغريب، وكان الخديو إسماعيل

يحلم بجعل مصر قطعة من أوروبا، وازدادت على عهده وطأة الامتيازات الأجنبية، وأنشئت للأوروبيين محاكم خاصة بدأت "بالمحاكم القنصلية" ثم "المحاكم المختلطة"، وفى البداية تواجدت تلك المحاكم الوافدة إلى جوار القضاء الموروث ممثلا بالمحاكم الشرعية، ثم ما لبث النظام القانونى فى أغلبه أن أصبح تابعا وتوقف الاستناد إلى الشريعة الإسلامية وتراثها الفقهي، واستبدلت به القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) بعد ترجمتها إلى العربية، كانت ظاهرة الوفود القانونى قد بدأت من الآستانة بقانون العقوبات سنة ١٨٤٠، ثم القانون التجارى (١٨٥٠)، ثم قانون الإجراءات المدنية (١٨٨٠)، وتكرس القانون الوافد فى مصر مع نشأة المحاكم المختلطة سنة (١٨٧٥)، واختصت تلك المحاكم فى نظر نزاعات الأجانب أو بينهم وبين المصريين، ثم نقل التشريعات الفرنسية وتعميمها سنة ١٨٨٣[٥٥]، وانسحب الموروث "الفقهى والقانون الإسلامى إلى نطاق الأحوال الشخصية فقط". هكذا، حدث الازدواج القانونى مع تغليب القانون الوافد على الموروث، وفشت الظاهرة نفسها فى النظام التعليمى، واستحدثت المدارس المدنية التى تدرس علوم الدنيا فى انفصال عن علوم الدين التى اختص بها الأزهر، بل وأنشئت مدارس حديثة تنازع الأزهر فى نطاقه التعليمى، وظهرت مدرسة دار العلوم (١٨٧٥) لتدريس اللغة

ومدرسة القضاء الشرعي (١٩٠٧)، وحظى المتخرجون من مؤسسات التعليم المدني بمعظم الفرص في الوزارات والإدارات والمصالح، رغمها لم تضمحل ظاهرة خريجي الأزهر بتضاؤل فرصهم في التوظيف، بل زادت معاهد التعليم الديني وتزايد طلبة الأزهر إلى ما يفوق العشرة آلاف سنة ١٨٧٥، ولم يعن انغلاق المؤسسات الحديثة دونهم زوال تأثيرهم المجتمعي، فقد بقى نفوذهم الفكرى ساريا بين الجماهير في المساجد وخارجها، وبهذا تزايد الانفصام الحادث في المجتمع دون أن يحسم لصالح طرف بعينه[٥٦]، وزاد الفتق اتساعا، ويبرز صبحي وحيده في كتابه (أصول المسألة المصرية) خطورة ما حدث قائلا: "كان الحماس للغرب يبلغ في خريجي المدارس الأجنبية والمعاهد الخارجية، حد فقد الوعى القومي، ويضطرب فيمن عداهم بين الارتفاع والهبوط، ولكنه يشرك هؤلاء وأولئك في التشوق لهذا الغرب والاحتذاء به، وتقديس ما يصدر عنه تقديس عبدة الأصنام أصنامهم"[٥٧].

وكانت الثورة العرابية ـ ١٨٨١ ـ آخر محاولات المصريين استعادت زمام المبادرة، وعبّر خطاب العرابيين الإيديولوجي عن محاولة للتوفيق بين الوافد والمورث مع ترجيح الأصول الإسلامية والوطنية، جاءت ثورة العرابيين بعد تطور التدخل الغربي في مجالات الإدارة والتشريع، وإنشاء صندوق الدين، وفرض الرقابة

الثنائية الإنجليزية الفرنسية على مصر عام ١٨٧٦، وفرض الشيخ جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ظلالهما على إيديولوجية العرابيين وحزبهم الوطنى الحر، يقول عرابى فى مذكراته: "كنا نريد الإصلاح وإقامة العدل، على قاعدة الحرية والإخاء والمساواة"، وذلك لا يتم "إلا بإنشاء مجلس النواب"(٥٨). وقيل على لسان سامى البارودى أحد قادة العرابيين ما يفيد نيتهم فى إقامة حكم جمهورى بديل للخديوية، وعبرت ثورة العرابيين عموما: عن رغبة فى الإحياء الإسلامى فى إطار تجديدى يدمج بين الشورى والممارسة البرلمانية وحق الشعب فى اختيار ممثليه والرقابة على الحكومة(٥٩).

ومما يكشف عمق نفور المصريين ـ المتأثرين بالتقاليد الإسلامية ـ من الأجانب حملة النموذج الغربي، تلك الواقعة التى استخدمت حجة لتبرير احتلال الإنجليز لمصر، إنها واقعة المالطى "سيد العجان" الذى قتل مصريا لخلاف بينهما على أجرة ركوب حمار، وقع الحادث فى شارع "السبع بنات" بالإسكندرية قبل شهر واحد من الاحتلال الإنجليزى فى يوليو ١٨٨٢، وما كاد المصريون يسمعون بالواقعة على بساطتها ووجود سوابق لها، حتى اشتعلت نفوسهم، وتحركت طبقة من "الدهماء" ـ كما يقول عبدالرحمن الرافعى ـ "تطلب الانتقام لمواطنيهم وتعتدى على الأوروبيين عامة وتهجم على كل من يلقونه منهم فى الطرقات أو الدكاكين ويوسعونهم

ضربا، وكان سلاحهم في هذه المعركة العصى والهراوات "وقد بلغ القتلى الأجانب ٣٨ شخصا وجرح المئات بينهم قنصل اليونان وقنصل إيطاليا وقنصل إنجلترا"، وأثمرت الواقعة نزوحا جماعيا للأجانب عن مصر حتى بلغ عدد العائدين إلى بلادهم (٣٢,٠٠٠) مهاجر خلال شهر واحد[٦٠]، والمثير أن تلك الأحداث جرت تحت حد السيف الأوروبي، فقد كانت أساطيل إنجلترا وفرنسا رابضة في ميناء الإسكندرية منذ مايو ١٨٨٢، وفي الوقت نفسه كانت التهديدات الإنجليزية والفرنسية تتوالى وتطلب إقصاء عرابى من منصب وزير الحربية ونفى زعماء الثورة العرابية.

ثم كان انكسار الثورة العرابية نهاية مرحلة، وبدأت مرحلة جديدة، وتولت إنجلترا ومعتمدها كرومر تغريب الإدارة والتعليم المصرى مباشرة لا من خلال الوسطاء أو العملاء، وتم إدماج الاقتصاد المصرى فى علاقات تبعية كاملة مع الاقتصاد الإنجليزي، وحفظت لفرنسا حقوقا اقتصادية في قناة السويس، وكذا فى منابر التغريب الفكرى والثقافى مثل "الأهرام" و"الهلال" اللتين ناوأتا "المقطم" جريدة الإنجليز سياسيا، وشاركتاها فى دعوة احتذاء الغرب فى كافة المناحي.

كانت تلك مراحل هجوم الوافد التغريبي، فماذا حدث بالمقابل، وأين ذهب الموروث الإسلامي؟ يلزم للجواب أن نعود إلى الوراء

قليلا، أن نعود إلى رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)، وكان الطهطاوى شيخا أزهريا تعلم على يد أستاذه حسن العطار، وأرسله محمد على إلى باريس كمرشد دينى لأولى بعثاته الطلابية الكبرى.

قرأ الطهطاوى فى باريس كل ما وقعت عليه عيناه، وعاش أحداث ثورة ١٨٣٠ التى انتهت بهزيمة الملكية الأخيرة وتأكيد النظام الجمهوري، وعاد الطهطاوى مبهورا بما رآه، وكتب يقول "إن البلاد الأوروبية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران"(٦١).

ويعد لحظة الانبهار الأولى، حاول الطهطاوى أن يبلور نظرة توفيقية بين الشرع الإسلامى وشرع الغرب، ومال إلى نوع من المزج بين الحضارتين فى نظر إنسانى متصل، وقال فى كتابه (مناهج الألباب فى مباهج الآداب العصرية): "إن ما عندهم هو ما عندنا" ويضيف: "من أمعن النظر فى كتب الفقه ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة، حيث بوّبوا المعاملات أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة.. وغير ذلك ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروباوية استنبطت منها" ويقول محرضا على النظر العقلى الوضعى فيما ليس فيه نص شرعى "إن غالب ما فى دستور الفرنساوية ليس فى كتاب الله

تعالى ولا فى سنة رسوله فلنقرأه لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد"(٦٢).

وكان الطهطاوى مهتما بالذات بتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ودعا - فى وقته المبكر - إلى فكرة فصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية "وهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة هى القوة الملوكية المشروطة بالقوانين"(٦٣).

هكذا لم يجد الشيخ الطهطاوى حرجا فى الأخذ بفكرة الملكية الدستورية على النمط الغربي، بل وشفع ذلك بضرورة تصفية الإقطاع والاستغلال، وقال إن أوروبا التى تقدمت ممالكها "لم تصل إلى ذلك إلا بتصفية الملتزمين وأن أكثر حكام أوروبا كانوا ملتزمين ومستغلين لتملك الدوائر البلدية والأراضى الزراعية"، ويهاجم استغلال أرباب الأملاك "لأنهم يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفلاحة ويحتكرون ثمرات جميع الصنائع(...) وهذا ممنوع شرعا"(٦٤).

وواضح من تلك الاقتباسات، أن الطهطاوى تأثر كثيرا بوجه الغرب المتحرر المتقدم دون وجهه الاستعماري، وهذا طبيعي، فقد حارب معركته الكبرى ضد ركام الجهل والظلام الذى خلفته قرون الحكم المملوكى والعثماني، ثم إن مصر كانت تعيش على أيامه بالقصور النسبى حالة الاستقلال والتحديث التى ولدتها تجربة

محمد علي، ولم تكن أصابع الغرب الاستعمارى تتحكم بتوازنات الواقع والثقافة المصرية كما حدث بعده.

ومن جانب آخر. كان الطهطاوى حريصا على غرس مفهوم الدولة الدستورية، وعلى بيان عدم تعارضه مع الشرع والفقه الإسلامي، وهو يقول "إن ما يسمي عندنا أصول الفقه يشبه عندهم ـ أى عند الغرب ـ ما يسمونه الحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية" ورغم دعوته إلى الأخذ بأسباب التمدن نجده يتحفظ على بعض السمات الحضارية الغربية، ويقول "إن للأوروبيين فى العلوم الفلسفية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية" ويخاطب الأزهريين قائلا: "إن مدار سلوكنا جادة الرشاد، ومنوط بعد ولى الأمر بهذه العصابة ـ أهل الأزهر ـ التى ينبغى أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفة: معرفة سائر المعارف البشرية المدنية"(٦٥).

وإذا كان الطهطاوى قد دعا إلى نوع من الملكية الدستورية التى توفق بين الشرع والتمدن الغربي. فإن الأفغانى (١٨٢٨ ـ ١٨٩٧) الذى وصل إلى مصر بعد أن أينعت ثمار عمل الطهطاوي، واصل مع تلميذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) الطريق نفسه، وأضافا الحرص على برلمان يعكس إرادة الشعب على نحو ما ظهر من مساندتهما للثورة العرابية، لكن اختلاف الظروف ووطأة

التغريب المسنود بقوة التدخل الأجنبى ثم الاحتلال، كلها دفعت الأفغانى وعبده إلى انحياز أوضح للأصولية الإسلامية.

وينتقد الأفغانى بشدة تقليد كل ما هو غربي، ويقول "إن الظهور فى مظهر القوة لدفع الكوارث إنما يلزم التمسك ببعض الأصول التى كان عليها آباء الشرقيين(٦٦)، ويقول "لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم" ويضيف "إنه لا ملجئ للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الأوروبى فى نهايته بل ليس له أن يطلب ذلك، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوفى ـ أعجز وأذل ـ نفسه وأمته(٦٧).

وواصل الإمام محمد عبده طريق الطهطاوى فى الربط بين بعض الأفكار الغربية والأفكار الإسلامية. وأقام علاقات توافق بين فكرة المصلحة فى الإسلام وفكرة المنفعة، وبين فكرة الشورى وفكرة الديمقراطية، وبين فكرة الإجماع وفكرة القبول أو الرضا فى الفكر السياسى الغربي، وهاجم بشدة فكرة السلطتين الدينية والزمنية، وينفى عن الإسلام فكرة السلطة الدينية بقوله "ضالون من يرون الإسلام بأنه يحتم قرن السلطتين فى شخص واحد وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير

والتنفير عن الشر، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم" ويضيف الإمام "أنه ليس للقاضى أو المفتى أو شيخ الإسلام أدنى سلطة فى العقائد أو تقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة دينية، ذلك أن أصلا من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها"(٦٨).

وكان الإمام محمد عبده يصف نفسه بأنه "روح الدعوة" التى أطلقها أستاذه الأفغاني، وكان الأفغانى جذوة مشتعلة لا تخمد، وقد شارك عبده بحض من الأفغانى فى حزب العرابيين الوطني، وحكم عليه بالنفى ثلاث سنوات امتدت إلى ست فى بيروت، ثم شارك فى جمعية العروة الوثقى السرية نائبا لرئيسها الأفغاني، وشارك فى تنظيم فروعها ودخل مصر سرا سنة ١٨٨٤ أثناء اشتداد ثورة المهدى فى السودان، وفى تلك الأثناء كان محمد عبده شديد التأثر بدعوة الجامعة الإسلامية التى قادها الأفغاني، كان الأفغانى يناضل لتجميع عالم الإسلام ضد الغزو الاستعمارى الأوروبي، وكان الأفغانى - رغم أصوله غير العربية - يقود تيارا جل رموزه من العرب كمحمد عبده وعبدالحميد بن باديس وعبدالرحمن الكواكبى وغيرهم، وكان حريصا على إيضاح أن مطلب الجماعة الإسلامية لا يرقى إلى الوحدة السياسية التامة بين الأمم الإسلامية

المختلفة، وكان يميز بين شعار "الجماعة" و"الخصوصية القومية للعرب" التى تتطلب وحدة سياسية كاملة، وكان الأفغانى يحلم بأن يتعرب الترك ويصبحوا جزءا من الأمة العربية، وكتب يقول: "لقد أهمل الأتراك أمرا عظيما ، وهو اتخاذ اللسان العربى لسانا للدولة، والسعى لتعريب الأتراك، وإنما فعلوا العكس وفكروا بتتريك العرب، وما أسفهها من سياسة وأسقمه من رأي"، ويوضح ابن باديس الجزائرى دعوة الأفغانى أكثر بقوله: "إذا قلنا العرب فإننا نعنى هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندى شرقا إلى المحيط الأطلنطى غربا (...) وهذه الأمة تربط بينها ـ زيادة على رابطة اللغة ـ رابطة الجنس ورابطة التاريخ ورابطة الألم ورابطة الأمل (...) وبين الشعوب العربية المستقلة تمكن الوحدة السياسية بل وتجب"(٦٩).

ويلفت النظر أن كلمات ابن باديس (١٨٨٧-١٩٤٠) تكاد تتطابق من كلمات جمال عبدالناصر فى الميثاق (باب الوحدة العربية) فلنضع الفقرة السابقة بين قوسين ونواصل: هكذا اكتملت لتيار التجديد الإسلامى صيغة "التوفيق الفعال" بين الموروث والوافد، إنه يقرن حاكمية الله بحاكمية الشعب والدستور، ويدعو إلى التمييز رافضا دعوى السلطة الدينية بالجملة، ومؤكدا مدنية السلطة، ويطمح إلى مشروع حضارى إسلامى تكون الأمة العربية

الموحدة قاعدته وقيادته ويصوغ تضامنا مشتركا بين أمم مستقلة في الدائرة الإسلامية.

(٣/٢) وفي النصف الأول من قرننا، كاد تيار التوفيق ينسحب من الساحة، واتسعت قاعدة الازدواج بين الوافد والموروث في المجتمع والنخب.

كان ظل الإمام محمد عبده ممدودا إلى بداية القرن العشرين، فقد عاد الإمام إلى مصر من منفاه سنة ١٨٩٩، وعاد بعد أن توسط له تلميذه سعد زغلول لدى اللورد كرومر، عاد وقد طلق السياسة وكفر بفعل "ساس ويسوس"، عاد مهادنا للإنجليز جالبا عليه غضب أستاذه الأفغاني، وتفرغ للعمل بالقضاء، وتفسير القرآن والمحاكم الشرعية، ثم عين في منصب مفتي الديار المصرية وعضوا بمجلس شورى القوانين.

انسحب الإمام من السياسة، لكن تلاميذه احتلوا المسرح كله، كان الإمام يضع نفسه في موقع المخالف والوسط "بين طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم وطلاب فنون العصر ومن هم في ناحيتهم"(٧٠)، وفّر له موقعه الوسيط ـ فضلا عن عقلانيته البراجماتية الذرائعية ـ قدرة تأثير اتسع نطاقها في اطراد، وخرجت من عباءة الإمام فئتان: فئة انحازت "للموروث" الإسلامي مثّلها رشيد رضا وصولا إلى جماعة الإخوان بقيادة حسن البنا، وفئة

أخرى انحازت "للوافد الليبرالي" مثّلها لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وصولا إلى حزب الوفد بقيادة سعد زغلول ومن خلفه، ثم كانت الحلقات الماركسية امتدادا لتيار الوافد، وبين الفئتين وقف تيار ثالث "وطنى تجديدي" كان يمثل أكثر نزعة الأفغانى الثورية، وأقصد بتلك الفئة الثالثة: الحزب الوطنى بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد وصولا إلى حركات صغيرة لعبت أدوارا حيوية منها حركة "مصر الفتاة" بقيادة أحمد حسين وحركة الحزب الوطنى الجديد بقيادة فتحى رضوان.

كانت بواعث الانقسام كثيرة، منها ما هو ممتد من القرن الماضى سواء ما تعلق منها بازدواج النظام القانونى مع غلبة واستقرار التشريع الوافد، أو ما تعلق منها بازدواج النظام التعليمى مع اتساع قاعدة المتخرجين فى مؤسسات التعليم المدنى، وتباعد الشقة بينهم وبين وعى الدين والفقه واللغة، وأضيفت إليها حدة فى التناقضات الطبقية التى اتسع نطاقها مع هيمنة طبقة كبار ملاك الأراضى أو "أصحاب المصالح الحقيقية" كما كان يطلق عليهم أحمد لطفى السيد، ثم أضافت حركة التصنيع التى قادها طلعت حرب بعد ثورة ١٩١٩ مددا جديدا إلى قوة الطبقة العاملة النامية، وتبلورت خريطة طبقية ضمت فى جانب تحالف (الإقطاعيين) و(الرأسماليين) فى حين

اتسعت قاعدة بؤس الفلاحين (شبه الأقنان) والطبقة العاملة فى جانب آخر، ثم كانت تلاوين ودرجات الموقف من المحتل الإنجليزى بالمفاوضات أو بطلب الجلاء التام عنصرا لصيقا أضاف إلى ازدواجية الثقافة عموما والفكر السياسى بالذات.

من جهة أخرى، كانت التطورات الدولية والإقليمية تلقى بظلالها، فقد أسفرت الحرب العالمية الأولى عن هزيمة تركيا، وما هى إلا سنوات قلائل حتى كتبت النهاية لخلافة العثمانيين رسميا مع اشتعال ثورة أتاتورك العلمانية، وتلك نتيجة كان لها أعمق الأثر لا فى ذبول دعوة الجامعة الإسلامية بل فى تجدد الدعوة إليها كاستجابة للتحدي، ثم كانت الحرب العالمية الثانية التى انتهت بظهور المعسكر الاشتراكي، وتلك نتيجة كان لها أثرها المباشر فى طرح المسألة الاقتصادية الاجتماعية بقوة على الفكر والعمل السياسى المصري، ثم فى تشجيع ظهور الحلقات الماركسية فى الأربعينيات كامتداد يناهض تيار الليبرالية المسيطر فى الاقتصاد ويتفق معه عموما فى احتذاء الميراث الغربى الوافد، ثم كان تطور الخطر الصهيونى فى فلسطين، خاصة بعد هجرات اليهود الكثيفة الهاربة من محارق النازي، وتلك نتيجة كان لها أثرها فى الكشف عن الوعى المطمور فى مصر بحقيقة الانتماء إلى القومية العربية.

هكذا، اتسعت قاعدة الازدواج بين الوافد والموروث، واندرجت

على جدول أعمال التيارين مسائل جديدة، منها ما هو ممتد من القرن الفائت كقضايا الدستور والمسألة الوطنية، ومنها ما أضيف كالمسألة الاجتماعية ـ الطبقية والمسألة القومية العربية، فضلا عن مسألة الجامعة الإسلامية التى ظلت فوق المسرح بقوة مضافة.

بقى ازدواجان هيكليان أضيفا إلى الازدواج التكوينى الأصلى بين الوافد والموروث، أولهما: ازدواج فى مزاج النخبة بين سياسة البرلمان وسياسة العنف، فقد نمت عشرون جماعة عنف سرية على هامش حزب مصطفى كامل ومحمد فريد(٧١) واتصلت الظاهرة فى جماعات لعبت دورا ملحوظا فى ثورة ١٩١٩، ثم فى جماعات قامت باغتيال السردار الإنجليزى فى العشرينيات أعقبتها جماعات أخرى اغتالت الوفدى أمين عثمان صاحب مقولة الزواج الكاثوليكى بين مصر وبريطانيا، كانت تلك ظواهر متفرقة خارج التكوين النظامى المجسد للعنف وهو الجيش، لكن الظاهرة وجدت دعما متزايدا فى صفوف الجيش، خاصة بعد أن فتحت أبواب الالتحاق بالكلية الحربية لأبناء الطبقة الوسطى والدنيا فى أعقاب معاهدة ١٩٣٦، أما الازدواج الآخر: فقد مثلته ظاهرة "الانقطاع الجيلي" فى صفوف السياسة المصرية، وقد نشأ ذلك الازدواج الجيلى متأثرا بهزيمة الجيل الأسبق التى جسدتها معاهدة ١٩٣٦، كان الجيل الأسبق

قد بدأ دوره مع نشأة الظاهرة الحزبية الحديثة عام ١٩٠٧ بتكوين حزب الأمة، ثم وصل إلى ذروة الدور مع ثورة ١٩١٩، بعدها ترهل تكوينه وسيطرت على مقاليد، تحالفات الإقطاع والرأسمالية الناشئة، ومال إلى طريق التفاوض/ المساومة مع المحتلين، وحدث أن ترافق ذبول الجيل الأسبق مع تخلق معادلات دولية داخلية جديدة بعد الحرب العالمية الثانية، وهكذا سارعت أجيال جديدة إلى التقاط الراية ونشأت حركات (مصر الفتاة) و(الحزب الوطنى الجديد ـ فتحى رضوان) فى مقابل الحزب الوطنى (حافظ رمضان)، ونشأت الحركات الماركسية فى الأربعينيات منقطعة الصلة بحركة "الحزب الشيوعى المصرى الأول" فى العشرينيات، ونشأت حركة الطليعة الوفدية منسلخة عن اتجاهات وفد سعد زغلول ومصطفى النحاس وفؤاد سراج الدين، وتحولت حركة الإخوان المسلمين إلى عالم السياسة سنة ١٩٣٨[٧١] بعد عشر سنوات قضتها فى العمل التربوي، ثم أنشأت تنظيمها السرى فى الأربعينيات، وعلى نحو ما بدت حركة الضباط الأحرار بقيادة عبدالناصر أشبه ما تكون بمجلس أركان حرب لقوى الأجيال الجديدة فى السياسة المصرية كلها. تلك كلها كانت مؤثرات غذت ازدواج الوافد/ الموروث من جهة ثم عقدت تلاوينه التى

أضيفت لها مضامين وحساسيات جديدة من جهة أخرى، أما كيف حدث ذلك؟ فلابد من العودة إلى البداية، أقصد بداية قرننا الذى يوشك الآن على الرحيل.

فلنراجع معا خريطة الازدواج الثقافي، وبينهما خط التوفيق الفعال:

قلنا إن رشيد رضا حمل راية الموروث، كان رضا لبنانيا هاجر إلى مصر لولعه بخط الجامعة الإسلامية ومجلة "العروة الوثقى" وفى القاهرة التقى رشيد بالإمام محمد عبده، وبدأ رشيد رضا إصدار مجلته "المنار" سنة ١٨٩٨ ، كانت فى بدايتها مجلة سياسية تهاجم الاحتلال الإنجليزى بعنف، ثم حولها رشيد إلى مجلة ثقافية إصلاحية تنأى عن السياسة عملا بنصيحة أستاذه محمد عبده، وبالفعل لم تتعرض "المنار" بكلمة للاحتلال منذ عام ١٨٩٨ حتى استقلال مصر الاسمى عام ١٩٢٢ ، وصرف رشيد رضا همه للتجديد الديني، ودافع عن حرية العقائد الدينية لأهل الكتاب، وناصر دعوات قاسم أمين إلى تحرير المرأة، وأعلى من شأن المصلحة العامة للأمة فى الاجتهاد الفقهي، ورغم ابتعاد "المنار" عن السياسة، إلا أنها نجحت فى بناء قاعدة قوية من مؤيدى الفكر الدينى خارج دائرة التعليم الأزهري، وفى الشطر الأخير من حياته (توفى عام ١٩٣٥) مالت آراء رشيد إلى التصلب، وشفع تركيزه

على الدين بالتصلب فى السياسة، وهاجم الإنجليز بعنف، وانقلب عليه رفاقه القدامى من تلاميذ الإمام الليبراليين، وطالب محمد حسين هيكل "بقتل صاحب المنار صحفيا وأدبيا" ورد عليهم رشيد بأنهم "حزب الملاحدة" يعنى حزب الأمة الذى تحول إلى حزب الأحرار الدستوريين، وشارك بنشاط في الهجوم على كتاب طه حسين (فى الشعر الجاهلي). وقاد الحملة ضد كتاب الشيخ على عبدالرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذى طالب بتنحية الشرع الإسلامى عن حياة المسلمين السياسية، وكان رشيد رضا من أنصار فكرة الجامعة الإسلامية لكنه طمح إلى دور متميز للعرب فى إطارها، وشارك فى تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثمانية بالقاهرة سنة ١٩١٢، وقد رعى الحزب المذكور المؤتمر العربى الأول الذى عقد بباريس سنة ١٩١٣، وتبلورت فى مؤتمر باريس حالة الانحياز القومى للعروبة فى إطار خلافة ذات تاجين عربى وتركي، وجاء فى وثائق المؤتمر: "أن العرب أمة متميزة قوميا (...) وأن العثمانية رابطة سياسية وليست دينية (...) وأن هدفنا هو إيجاد مجموع عثمانى قوى يرتقى فيه العرب بدون حائل يقف فى طريقهم[٧٣].

ومن معطف رشيد رضا، خرجت حركة حسن البنا، وإن تخلفت عن توفيقية رضا النسبية، كان رضا يربط بين التدين والسلطة والتفاعل مع السياسات الوطنية، وأضاف حسن البنا شمولية

الإسلام والترابط الوثيق بين العقيدة والشريعة والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركي[٧٤]، نشأت حركة الإخوان - كما هو معروف - سنة ١٩٢٨، وسبقتها إلى الوجود جماعة سلفية تربوية اسمها "الشبان المسلمين" سنة ١٩٢٧، ولتلك التواريخ مغزاها، فقد أعقبت نهاية الخلافة العثمانية بعلمانية أتاتورك سنة ١٩٢٤، ثم إنها أعقبت نوعا من السيطرة العلمانية الوافدة على مقاليد الأمور فى مصر بعد ثورة ١٩١٩ وصعود حزب الوفد، ونهضت حركة الإخوان بسرعة بعد مساندتها لثورة ١٩٣٦ الفلسطينية، ثم شهدت الأربعينيات تضخما هائلا للحركة وصل بعدد منتسبيها إلى ما يقرب نصف المليون.

وفكريا، فقد عجز تيار الإخوان عن بلورة موقف متسق فى جملة القضايا المطروحة، وربما كان ذلك مقصودا للحفاظ على عضوية التنظيم الواسعة التى قد تفرقها اختلافات السياسة، لكن موقف الإخوان ضد العلمانية الوافدة كان قاطعا، فقد رفضوا العلمانية، ورفضوا - كما يقول د. محمد عمارة - التمييز - ولا نقول الفصل - بين الدين والدولة، وكانوا أقرب إلى دعاة الدولة الدينية والسلطة الدينية، وجردوا الأمة من حقوقها فى السلطات السياسية والتشريعية، وتحدثوا عن "قانون إلهى جاهز" وعن نوع من الحكم بالحق الإلهي[٧٥]، ورفض حسن البنا مبدأ تعدد الأحزاب وتحدث

فقط عن معارضة سياسية فى ظل النظام الإسلامى لا يكون هدفها الوصول إلى السلطة إلا فى حالة خروج الحاكم عن الشريعة(٧٦) وهاجم البنا المبدأ القومي مرارا، نجده يقول سنة ١٩٣٤ مثلا "إن القومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والتنافس والتزاحم" إلا أنه "تحول فى الأربعينيات إلى إدراك أوضح لمكانة العرب القيادية فى الإسلام"، وكتب يقول: "إن العروبة والجامعة العربية لها فى دعوتنا مكانها البارز وحظها الوافر، فالعرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبه المجيد" وبحق ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا ذل العرب ذل الإسلام، ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ونهضتها"، وتلك لغة مختلفة عن حديث البنا فى الثلاثينيات عن "قومية الإسلام"، يقول: "إن الفرد إذا أخذ القرآن بيمينه والسنة المطهرة على يساره ووضع سيرة السلف أمام عينيه، لرأيت من كل ذلك أن للإسلام قومية جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ"(٧٨).

وإجمالا، فقد مثل الإخوان تيار التمسك بالموروث ورفضوا الوافد، رفضوا العلمانية ورفضوا تعدد الأحزاب ومدنية السلطة، وتأرجحت مواقفهم بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية، وظل موقفهم غائما من قضايا الاقتصاد، وظل شعار البنا "إن الملكية الخاصة مصونة وحق لمن عمل صالحا" وهى دعوة إلى نوع من

"الرأسمالية المؤسلمة" إن جاز التعبير، وإن خالفت تلك الدعوة بعض الاجتهادات كانت على الهامش الإخوانى وقتها، ولعل أظهرها كتابات سيد قطب وخالد محمد خالد التى دعت إلى نوع من الاشتراكية الإسلامية.

وعلى الضفة الأخرى من النهر، كان التيار الليبرالى الوافد يسيطر على المسرح، بدأت المسيرة بحزب الأمة ثم وصلت إلى الذروة مع حزب الوفد.

كان حزب الأمة حزبا للصفوة، صفوة الاقتصاد ممثلة فى الأعيان، وكبار ملاك الأرض، وصفوة المثقفين الليبراليين ممثلة في: "أحمد لطفى السيد، وأحمد فتحى زغلول، وقاسم أمين، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وسلامة موسى (الاشتراكى الفابي) الذى كان يكتب فى جريدة الحزب" وإن لم ينضم إليهم، وقد وصف رجال حزب الأمة بأنهم "جيروند" السياسة المصرية.. أى جناحها المتهاون المعتدل، وانعكست روح الاعتدال على برنامج الحزب، كان الحزب يؤمن ـ من حيث المبدأ ـ بأهمية الاستقلال والدستور إلا أنه كان يؤجل المطالبة بهما، وفى الوقت نفسه هاجمت "الجريدة" ـ لسان حزب الأمة ـ خط الجامعة الإسلامية بشدة، وصلت جرأتها السياسية والدينية أن قالت: "إن المسلمين لم يتفقوا اتفاقا سياسيا بعد عهد عمر، بل ولم يتفقوا

اتفاقا دينيا بعد عهد علي"[٧٩] ولم يكن المقصود تقرير حقيقة تاريخيـة مـعروفـة بل مـصـادرة فكرة الانطلاق من الإسـلام فى السياسة المصرية، وطرح فيلسـوف الحزب أحمد لطفى السـيد فكرة "الجامعة الوطنية المصرية فى مقابل فكرة الجامعة الإسلامية" أو الجامـعـة العربيـة، وخرج بعـضـهم كطه حـسين بمصر من ثقافتـها العربية ونسبها إلى ثقافة البحر الأبيض المتوسط.

وحين بدأ حزب الوفد يتكون فى غمار ثورة ١٩١٩، كان غالبية مؤسسيه من حزب الأمة، وقد استمر حزب الوفد حتى ثورة ١٩٥٢ بلا برنامج سيـاسى محدد ومعلن، واعـتـمدت اتجاهاته على تغير مستويات الصلابة النضالية لقادته وعلى تغير موازين عـلاقاته مع القـصـر والمندوب السـامى الإنجليـزي، وحـافظ الوفـد لسنوات على تكوينه كتجمع وطنى عـام ذى نزعـة ليبراليـة وعلمانيـة مع تحاشى المواقف المتطرفـة قـدر الإمكان ضـد الديـن أو اتجـاهات الإسـلام السياسي، ومع عقد معاهدة ١٩٣٦ تزايد نفوذ كبار ملاك الأراضى فى قـيـادة الوفد، فقد انضم للوفد وفى نفس السنة - ١٩٣٦ - فؤاد سراج الدين ومحمد المغازى عـبدربه وبشـرى حنا ومـحـمـد الحـفنى الطرزى وأحـمـد مصطفى عـمرو وفـهـمى ويصـا وكـمـال علمـا وسـيـد بهنسى ومـحـمـد محـمـود خليل[٨٠]، وقـد لعب أكـثـر هؤلاء دورا قـيـاديا فى تـضـبـيب صـورة الوفـد كـتـجـمع وطنى يعـبـر عن مصـالح

وسياسات ثقافية مختلطة.

وجاءت الحلقات الماركسية الأربعينية لتمثل اتصالا لتيار الوافد في حركة الأجيال الجديدة، كان الماركسيون الجدد يعارضون قيادة الوفد "الإقطاعية" إلا أنهم شاركوا المشروع الوفدي في الفصل بين الدين والدولة (الدين لله والوطن للجميع)، وفي دعم فكرة الجامعة الوطنية المصرية، وخفوت الاهتمام بفكرة الجامعة أو الوحدة العربية، ورفض فكرة الجامعة الإسلامية طبعا.

تبقى ملاحظة مهمة، وهي أن تيار الليبرالية الوافد لم يظل على اتساقه إلى النهاية، ففي حين ظل لطفي السيد ومريت غالي وسلامة موسى يقدمون خطابا ليبراليا يحتذي النموذج الغربي، تحول آخرون - مثل محمد حسين هيكل وطه حسين - إلى الكتابات الإسلامية وإلى نوع من المواءمة بين الليبرالية والأصولية الإسلامية(٨١).

وبين تياري الوافد والموروث ظل التيار الثالث التوفيقي يجاهد من أجل البقاء، استند التيار التوفيقي إلى اجتهادات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده (في طوره الأول)، ثم حاول تطويرها في ضوء مستجدات القرن العشرين.

وقد أطلقنا وصف "التوفيق الفعال" على إنجازات رواد القرن التاسع عشر، وهو ما يصدق بالذات على توفيقي النصف الأول من

قرننا، فلم تعد توفيقيتهم موقفا وسطا أو متذبذبا، بل وجهت إليهم دائما تهمة التطرف ومن الجميع.

كان حزب مصطفى كامل ومحمد فريد نقطة البداية، ولم تكن مصادفة أن الثائر الأفغانى هو الذى دفع نفرا من بنيه لتأسيس الحزب، بدأ الحزب كتيار عام بلا تنظيم مع شعارات مصطفى كامل الملتهبة التى انطلقت عام ١٨٩٥ تطالب بالجلاء التام، وتحول الحزب إلى تنظيم أواخر سنة ١٩٠٧، وكان الحزب عند إنشائه حزب الأغلبية الشعبية الجارفة، وتميز بديمقراطيته الداخلية والمتانة النسبية لبنائه التنظيمى وشمول حركته لمجالات التعليم الأهلى والعناية بإنشاء النقابات العمالية، وجمع بين ممارسة التحريض الشعبى السلمى وممارسة العنف السياسي، وكانت النتيجة: "أن الاحتلال أغلق صحفه ووضع قياداته فى السجون أو فى المنافي، وكان الحزب الوطنى يرفع شعار مصر للمصريين بمعنى أنها ليست للأوروبيين، ورأى أنه لا تعارض بين الانتماء الوطنى والانتماء الإسلامي، وكان الحزب يتمسك بدعوة الجامعة الإسلامية كشعار يستثير التحدى للهجمة الاستعمارية الصليبية، واهتم الحزب خصوصا على عهد محمد فريد بقضية الاشتراكية، وربط بين حركة المثقفين الوطنيين وحركة الطبقة العاملة الناشئة(٨٢).

واهتمام الحزب الوطنى بقضية الاشتراكية يبدو تطويرا لآراء

الطهطاوى الأولية عن رفض الشرع للاستغلال، ثم آراء الأفغانى المتقدمة عن التحام الإسلام بالاشتراكية.

وجاءت حركة "مصر الفتاة" كامتداد لحركة الحزب الوطنى بين أجيال السياسة المصرية الجديدة، نشأت "مصر الفتاة" أواسط الثلاثينيات، واتخذت لنفسها أسماء متعددة منها الحزب الوطنى الإسلامي، والحزب الاشتراكي، غير أنها احتفظت بالملامح المميزة لحزب مصطفى كامل ومحمد فريد، وأضاف زعيمها أحمد حسين تأكيدا على فكرة الوحدة العربية (ولايات عربية متحدة) ثم إنها جعلت من الدين الإسلامى أساسا للاشتراكية ورفعت شعار "الإسلام يحرم الربا فهو يحرم الرأسمالية" باعتبار أن فوائد البنوك هى قوام النظام الرأسمالى وأنه بتحريم الفائدة يلتقى الإسلام مع الاشتراكية ضد النظام الرأسمالي(٨٣)، وحين خرج فتحى رضوان من حركة مصر الفتاة قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية، فلم يكن ذلك يعكس تصادما فى التفكير بل فى أساليب العمل، والدليل: أن فتحى رضوان ورفاقه قادوا حركة تجديد فى الحزب الوطنى ـ عامى ١٩٤٤ و١٩٤٥ ـ رفعت الشعارات ذاتها تقريبا.

تلك هى موارد الناصرية من محمد على إلى فتحى رضوان: طليعة عسكرية متفاعلة مع التيارات الشعبية خاصة أجيالها الجديدة، عداء حازم للاستعمار، جهاز دولة قوى يشكل عمادا

للنهضة المستقلة، سلطة مدنية تستند إلى حاكمية الشعب، وتبرأ من الكهانة أو الحكم بالحق الإلهي، واستقلال سياسى تام، واستقلال اقتصادي باشتراكية لا تنافى الإسلام، وحدة عربية جامعة ثم تضامن فعال فى الدائرة الإسلامية.

كان جمال عبدالناصر اختصارا فى شخص لصيغة "التوفيق الفعال"، بدأ من امتداداتها النامية فى حركة الأجيال الجديدة عشية ثورة ١٩٥٢، واستوعب بعمق اجتهادات وممارسات الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده (فى طوره الثوري) ومصطفى كامل ومحمد فريد، ووعى الدروس والنواقص، ومزج الحصيلة فى بناء تطور بالتفاعل الصدامى مع الآخر الغربى الوافد وبالتفاعل الحميم مع الواقع، مستظهرا أنبل ما فى الموروث، وتكونت من ذلك كله إيديولوجيا الناصرية، يقول عبدالناصر "لا يوجد أى تناقض حقيقى بين الانتماء الوطنى والانتماء الديني، وأن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية، أحدهما من نور الله والثانى من انعكاس هذا النور على سائر البشر".

وتوفيقية عبدالناصر - كتوفيقية سابقيه على الطريق - ليست موقفا وسطا أو متذبذبا، إنها دعامة الاستقلال، الاستقلال أولا والاستقلال أخيرا، استقلال الوطن والاقتصاد والثقافة، والاستقلال

شيء آخر غير الانغلاق وركود التطور أو حجب الاستفادة من تقدم الآخرين بما لا يجبّ ثوابت الذات الحضارية.

وصراع الناصرية مع الوافد الليبرالي، الماركسى وممثليه معروف ومشهور، أما صراعها مع ممثلى الموروث الجامد باسم الإسلام، فيستحق وقفة تأمل.

3 ـ الثورة والشريعة

(٣/١) وقصة صدام الناصرية مع الإخوان طويلة، ولا يتسع المجال لرواية تفاصيلها ، وإنما نقف عند أبرز ملامحها ومغازيها .

ويلزم أن نرفع عما جرى صفتين: أولهما : أن يكون صداما دينيا ، ثانيهما : أن يكون صداما مدفوعا إليه أو تم لحساب جهات أجنبية، وأغلب كتابات الإخوان تدور حول التفسيرين، ووصل الحال بكاتبة إخوانية هى السيدة زينب الغزالى أن تقول فى مذكراتها : "إن المخابرات الأمريكية والمخابرات الروسية والصهيونية العالمية قدمت تقارير مشفوعة بتعليمات لعبدالناصر بالقضاء على الحركة الإسلامية"(٨٤)!

وتفسير تآمرى كهذا لا يصمد لنقاش، بل من العبث أن يناقشه أحد، إنه يجور على بديهية هى استقلالية عبدالناصر وعداؤه الصارم للغرب بكافة تلاوينه وأطيافه، كذلك لا يجوز التفسير الديني، لأنه ليس للإخوان، ولا لغيرهم حق ادعاء سلطة دينية ليست فى الإسلام، ثم إن عبدالناصر لم يكن غريبا عن الإسلام، بل كان وارثا ومجددا لصيغة التوفيق الفعال بين الإسلام والعقل الثورى المنفتح على العصر.

لم يبق غير التفسير الواقعى جدا ، وهو أن ما جرى كان صداما بين تنظيمين وصيغتين، وأن ما حدث من تجاوزات مدان من الجميع، وأولهم الناصريون، لكنه لا يجب أن يعمينا عن رؤية ما هو جوهرى

فى القصة كلها.

كان الإخوان يمثلون موروثا يتحدى الوافد ويصارعه، كانوا حالة دفاع عن ثقافة وحضارة مهددة، كانوا يعرفون ما لا يريدون، أما ما يريدونه فلم يكن معلوما بالدقة ولا بالإجمال المفيد، أما عبدالناصر فكان يعرف طريقه، لا أعنى أنه كانت لديه إيديولوجيات متكاملة منذ البداية، بل كان الواقع دليله ووراءه ميراث التوفيق الفعال فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر بالذات.

ودعونا نعيد تأمل ما جرى:

نشأت بداية حركة الضباط الأحرار - كما هو معروف - سنة ١٩٣٨، وقتها كان عبدالناصر يعمل فى منقباد، ويقول لزملائه من الضباط الوطنيين: "إن الإنجليز أصل بلائنا كله" والتاريخ له مغزاه، ففى العام نفسه تحولت حركة الإخوان إلى العمل السياسي، وأعلنت حركة مصر الفتاة عن تحولها إلى حزب، ثم كانت معاهدة ١٩٣٦ تؤتى أكلها، فقد تفسخت المؤسسة السياسية القديمة بكل أحزابها، وقنع زعماؤها بدور الشريك الأصغر لقصر الملك ودور المندوب السامي، وقررت سلطات الاحتلال فتح أبواب الكلية الحربية لفئات كانت محرومة، وكان الهدف تقوية الجيش المصرى لتوريطه فى الصدام مع جيوش النازى الزاحفة من شمال إفريقيا،

ويذكر اليوناني "فاتيكيوتيس" في كتابه (الجيش المصرى فى السياسة) : "أن الأحد عشر ضابطا الذين ضمتهم الهيئة التأسيسية لجماعة الضباط الأحرار فى أواخر ١٩٤٩ دخل منهم الكلية الحربية سنة ١٩٣٦ ثمانية والباقون دخلوا بعدها ، وأن خمسة منهم ولدوا سنة ١٩١٨ واثنين سنة ١٩١٧ والباقون أقل سنا ، وكانت غالبيتهم من أصول شعبية، كما أن صلتهم بالريف لا تبعد عن جيل الآباء أو الأجداد"(٨٥).

كانت حركة الضباط الأحرار نوعا من الاستطراد فى ظروف جديدة لتقليد راسخ فى حركة الوطنية المصرية، فقد نشأ الجيش الحديث مع تجربة مصر على الاستقلالية، وتحرك الجيش المصرى وراء عرابي، وفى ثورة ١٩١٩ تحركت جمعيات سرية مساندة فى أوساط الجيش كما يقول اللواء محمد نجيب فى مذكراته، وبعد الحرب العالمية الثانية نما النشاط الوطنى فى صفوف الجيش المصرى باطراد ، فقد التفت مجموعة من الضباط الشبان (بينهم عبداللطيف بغدادى ـ حسن إبراهيم ـ عبدالمنعم عبدالرءوف) حول عزيز المصري، وكان عزيز المصرى معروفا بشدة عدائه للإنجليز وتعاونه مع حركة رشيد عالى الكيلانى فى العراق، وكان جمال عبدالناصر يعتبر عزيز المصرى بمثابة الأب الروحي، وإن لم ينضم لجماعته، واقترب عبدالناصر من تنظيم سرى آخر فى الجيش تابع لجماعة الإخوان

المسلمين، ثم انشق عن التنظيم الإخوانى سنة ١٩٤٧، بعد مناهضة الإخوان لانتفاضة العمال والطلبة سنة ١٩٤٦، وخرج معه آخرون بينهم كمال الدين حسين وخالد محيى الدين، وإلى جوار هذين التنظيمين كان هناك تنظيم عسكرى ثالث لحركة "حدتو" الماركسية تشكل سنة ١٩٤٥، ثم انشق عنه أغلب أعضائه بعد التزام حدتو (الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني) بموقف الاتحاد السوفيتى المؤيد لإنشاء إسرائيل وتقسيم فلسطين، وإلى جوار تلك التنظيمات الشخصية والإيديولوجية الثلاثة، كان هناك عدد هائل من الضباط وصف الضباط الوطنيين استفزهم حادث ٤ فبراير ١٩٤٢، وهو الحادث الذى أجبر خلاله الملك فاروق على تعيين وزارة وفدية بأمر مباشر من المندوب السامى البريطانى السير "مايلز لامبسون" وتحت تهديد الدبابات التى تطوق القصر الملكي[٨٦].

وكان عبدالناصر يتأمل ما جرى فى الجيش، ثم يتلمس مراكز التأثير خارجه، فقد احتك بالوفد حينا وانضم إلى مصر الفتاة حينا آخر، واقترب من الإخوان والماركسيين والحزب الوطنى وجهازه السرى بقيادة عبدالعزيز علي، ثم كان اشتراكه كقائد فيلق فى حرب ١٩٤٨ نقطة النهاية في رسوخ اليقين لديه بضرورة التغيير وأداته الممكنة، أدرك عبدالناصر وهو محاصر فى منطقة الفالوجا الفلسطينية: "أن المشكلة ليست فى الأسلحة الفاسدة التى زود بها

الجيش المصري، بل في ترك العواصم للذئاب ترعاها"، وعاد إلى القاهرة ليجمع كل معارفه من الضباط الوطنيين ومن كل الاتجاهات في تنظيم واحد أطلق عليه اسم "الضباط الأحرار"، وتم اجتماعه القيادى الأول فى أكتوبر ١٩٤٩، وهنا تجلت موهبة عبدالناصر فى التنظيم المحكم الذى تنتهى كل خيوطه إليه شخصيا، كما نجح فى جعل التنظيم مرآة عاكسة لكل تيارات الأجيال الجديدة "فقد تفرعت عن قيادة الضباط الأحرار إدارة اسمها "إدارة الاتصال بالكتل الشعبية" إلى جوار أربع إدارات أخرى للتجنيد والتمويل والإرهاب والأمن"(٨٧) وفى سنة ١٩٥٠ وضع عبدالناصر للتنظيم الجبهوى برنامجا من ست نقاط: القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، إقامة عدالة اجتماعية، إقامة جيش وطنى قوي، وإقامة حياة ديمقراطية سليمة.

وقد يسأل سائل: وأين الإسلام؟ سؤال طرحه حسن الهضيبى مرشد الإخوان على عبدالناصر فى أيام الثورة الأولى، ورد عليه عبدالناصر: "إن التحرر من الاستعمار والاستغلال بداية العمل للإسلام" ويقول د. حسن حنفى - وكان وقتها عضوا بحركة الإخوان: "إذا كان القرآن هو الدستور، فإن ذلك يعنى خلع الملك والقضاء على الفساد والظلم الاجتماعى وتحقيق الجلاء، وهو ما حققته

الثورة" ويضيف د. حنفي: "لم يتجاوز الإخوان حدود الشعارات الدينية ولم يملأوها بمضمون سياسي، في حين حققت الثورة المضمون دون الشعار"(٨٨).

كانت تلك صيغة البداية، وفيها يتضح تأثر عبدالناصر بحاجات الواقع وبصيغة "التوفيق الفعال"، وقد يصح هنا أن نضيف لمحة عن خريطة القراءات التي أسهمت في تشكيل وعي عبدالناصر قبل الثورة، وقد نشر السويسري "جورج فوشيه" قائمة إصدارات بالعربية والإنجليزية استعارها عبدالناصر من مكتبة مدرسته الثانوية ثم من مكتبة الكلية الحربية التي تعلم بها وعمل بها بعد تخرجه، وتبرز في قائمة فوشيه مؤلفات رموز "التوفيق الفعال" الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان وسيرة مصطفى كامل ومؤلفات عبدالرحمن الرافعي عن تاريخ الثورة المصرية وديوان علي الغاياتي "وطنيتي"، وتبرز أيضا قراءاته في التاريخ والاقتصاد السياسي والاستراتيجية العسكرية، بعدها تجيء قراءاته في سيرة بسمارك والثورة الفرنسية، ومجلد ضخم اسمه "معجزة اليابان" كتجربة بلد حقق تنمية هائلة بعيدا عن سيطرة الغرب(٨٩).

وكان جمال عبدالناصر حريصا على استقلالية تنظيم الضباط الأحرار، كان عقله مفتوحا لكل إيديولوجيات التغيير المطروحة،

لكنه حرص على الاستقلالية لاكتشافه نقص المطروح وعجزه عن تقديم جواب مطابق لأسئلة الواقع.

ولم يكن عبدالناصر منغلقا تجاه حركة الإخوان بالذات، وقد التقى عبدالناصر ـ صيف سنة ١٩٤٤ ـ بالضابط الإخواني محمود لبيب، وكان لبيب مسئولا عن الشئون العسكرية لحركة الإخوان، وبدأت من يومها علاقة وطيدة بين نواة الضباط وحركة الإخوان، وانضم ضباط اقتربوا إلى الإخوان أو كانوا منهم مثل حسين الشافعي وعبدالمنعم عبدالرءوف[٩٠]، ثم كانت حالة من الجفوة أعقبت تواطؤ الإخوان مع ديكتاتورية إسماعيل صدقي سنة ١٩٤٦، لكن إنشاء التنظيم السري للإخوان من أوساط حركة الجوالة الإخوانية التي قدر عددها بأكثر من ٢٠٠٠ عضو، ثم مشاركات الإخوان في مقاومة الإنجليز في منطقة القناة (انطلاقا من قواعد إخوانية في محافظة الشرقية بالذات) ثم في حرب فلسطين[٩١]، كل ذلك أسهم في تقارب جديد، وإن ظل عبدالناصر حريصا على استقلالية تنظيمية واختير عبدالرءوف عضوا في الهيئة التأسيسية للضباط الأحرار سنة ١٩٤٩ رغم بقائه على الارتباط بحركة الإخوان، ثم استبعد سنة ١٩٥١ بعد أن طالب بانضمام الضباط الأحرار إلى الإخوان "حتى تؤمّن الجماعة حياة الضباط ومستقبلهم في حالة فشل الثورة"[٩٢].

وهكذا حرص عبدالناصر على الاستقلالية، ورفض وصاية الإخوان القاصرة، وكان ذلك سببا مباشرا فى الصدام، ومن جهته حرص عبدالناصر على استمرار التعاون مع الإخوان بعد الثورة، واستثنى حزبهم من قرار حل الأحزاب فى يناير ١٩٥٣، لكنهم رغبوا فى فرض الوصاية مجددا على عبدالناصر وطلبوا ألا يصدر قرار أو قانون إلا بعد أن يقره مكتب الإرشاد الإخواني، وكان طبيعيا أن يرفض عبدالناصر[٩٣]، وعارض الهضيبى ـ مرشد الإخوان ـ خفض الحد الأدنى للملكية الزراعية للفرد إلى ٢٠٠ فدان فى الإصلاح الزراعى الأول، ورفضوا المشاركة فى الوزارة وتم فصل الشيخ الباقورى من عضوية الإخوان لأنه قبل الاشتراك فى وزارة الثورة، ولم تكن لديهم أولويات أو برامج أى حركة سياسية رشيدة ولم يفهموا ـ كما يقول الكاتب الإسلامى د. عبدالله النفيسى ـ حرص عبدالناصر على تحقيق ثلاثة أهداف عاجلة: تنمية الجيش وتحديثه، تحقيق جلاء الجيش الإنجليزي، والقيام بإصلاح زراعى يحطم الأرستقراطية المصرية ويشل فاعليتها فى مقاومة الثورة[٩٤].

ثم ارتكب الإخوان الخطأ القاتل، تحالفوا مع خصومهم القدامى من الوفديين والشيوعيين المعادين وقتها لعبدالناصر، تحالفوا وهم ممثلو "الموروث" مع رموز "الوافد" وبدأوا اتصالاتهم مع محمد

نجيب الذى كان يحلم بالتحول من دور "القناع" إلى دور "القائد الحقيقي" للثورة، وسعوا إلى دفع عناصرهم التنظيمية فى الجيش والشرطة للقيام بانقلاب عسكري، واشتبك متظاهروهم مع قوات الشرطة فى صدام بالأسلحة النارية فى يناير ١٩٥٤، وبعدها أصدر مجلس قيادة الثورة قراره بحل جماعة الإخوان واعتقال قادتها(٩٥).

ورغم كل ما حدث، كان عبدالناصر حريصا على استعادة الود المفقود مع الإخوان، ويشير الكاتب الإخوانى محمود عبدالحليم لاجتماع هام جدا تم فى ١٩٥٤/٩/٢٠ بين ستة من ممثلى الإخوان وبين بعض أعضاء مجلس قيادة الثورة، كان الغرض من الاجتماع - كما يقول عبدالحليم - حل الخلاف المتفاقم بين الإخوان وعبدالناصر، وبعد ست ساعات من التداول تم الاتفاق على إمكانات الصلح، وكانت البداية: أن يوقف الإخوان حملاتهم الدعائية مقابل الإفراج عن معتقليهم، لكن الهيئة التأسيسية للإخوان سارعت برفض الاتفاق، ويعلق محمود عبدالحليم: "لقد حجبوا أنفسهم عن الحقائق، ورضوا أن يعيشوا سابحين فى الأوهام"(٩٦) ويا ليتهم اكتفوا بالأوهام، فقد دبر جهازهم السرى محاولة فشلت لاغتيال عبدالناصر وهو يخطب فى ميدان المنشية، كان ذلك فى أكتوبر ١٩٥٤، وكانت نهاية قصة تفاعل بين الموروث و"التوفيق الفعال"

أسدل عليها ستار الدم.

وبين صدام ١٩٥٤ وصدام ١٩٦٥، جرت مياه كثيرة، تداعت سيطرة الهضيبى على تنظيم الإخوان، وسيطرت نزعة التشدد المغلق، وسحب عبدالناصر بإنجازاته بساط القاعدة الشعبية من تحت أقدام الإخوان، كانت صيغة عبدالناصر تحرز نجاحاتها الهائلة. تحررت مصر من الاحتلال نهائيا وانتصرت فى معركة السويس ودخلت معارك التمصير والوحدة والتأميم والتنمية المستقلة، وحققت الخطة الخمسية الأولى (١٩٦٠ ـ ١٩٦٥) ـ وباعتراف البنك الدولى المعادى لعبدالناصر ـ أعلى نسبة تنمية اقتصادية فى العالم الثالث كله "٦,٦٪ سنويا بالأسعار الثابتة الحقيقية"(٩٧)، بينما كان الإخوان مشغولين بخطة أخرى: خطة للاغتيالات ونسف الكبارى والجسور ومحطات الكهرباء.

حدث صدام ١٩٦٥ بعد أن أنشأ الإخوان تنظيما سريا جديدا بدأ العمل سنة ١٩٥٧، وبلغ عدد أعضاء نواته القيادية ٣٠٠ عضو(٩٨)، وأوكلت القيادة إلى سيد قطب، وترك وراءه، بل و"خان" تاريخه الشخصى ذاته، كان سيد قطب يمثل فى الأربعينيات وأوائل الخمسينيات خطا إخوانيا راديكاليا، وبلور رؤيته الاجتماعية التقدمية المستندة إلى الإسلام فى كتابيه (الإسلام والعدالة الاجتماعية)، و(معركة الإسلام والرأسمالية)

لكنه تحول فى الستينيات إلى النقيض تماما، كانت الثورة الاجتماعية تجرى تحت أنفه، لكنه وصفها بالجاهلية، كانت كتب سيد قطب تصدر دون أن تصادرها رقابة عبدالناصر الموصوف بالاستبداد! وتتابعت انقلابات سيد قطب فى كتبه (هذا الدين) و(المستقبل لهذا الدين) ثم أخطرها جميعا (معالم على الطريق)، وكان محور رؤية سيد قطب الجديدة: أن النظام الاجتماعى القائم يعيش فى جاهلية، وأن دليل جاهليته هو الاعتداء على سلطات الله فى الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية، وأنه لا حق للبشر فى وضع تصورات أو أنظمة أو قوانين وأنه على الحركة الإسلامية أن تعتزل عن الواقع وتفاصيله وتسعى لتغييره من جذوره[٩٩]، إنها الرؤية التى استندت إليها جماعة التكفير والهجرة، وفاصلت المجتمع وكفرت الجميع[١٠٠]، إنها عودة إلى نظرية الحكم بالحق الإلهى التى يرفضها الإسلام، وقد أدانها الإخوان أنفسهم، ورد الهضيبى على كتاب سيد قطب بكتابه (دعاة لا قضاة)، والتناقض ظاهر بين رؤية قطب والبنا، لكنه تناقض على السطح لا فى الجوهر، ولم يقل حسن البنا صراحة ما يقوله سيد قطب، لكن تهويماته وتعميماته البلاغية تتيح الفرصة لأكثر من تفسير، وقد تلاشت فرص التفسيرات المتفتحة بصدام الإخوان مع عبدالناصر، وبقيت الساحة خالية لتفسيرات منغلقة

خرجت بقوة الموروث عن الفاعلية الإيجابية فى التاريخ.

ولا أظن أن الاعتقالات أو التعذيب تصلح تفسيرا وحيدا للتحول، بل ثمة عطب منهاجى وفقر فى الخيال وقتل للعقل ثم ارتباطات طبقية معيقة، وكلها مقدمات تقعد بالإخوان عن التطور بـ"الموروث" إلى نوع من "التوفيق الفعال"، واقتربت من مثاله.

ولم يبق للإخوان غير اتهام الناصرية ونعتوها بالكفر أو الجاهلية أو (العلمانية) فى أبسط وصف، فهل كان ذلك صحيحا ؟

(٢/٣) وقبل أن نناقش اتهام الناصرية بالعلمانية، يحسن أن نتفق أولا على معنى محدد لهذه "العلمانية".

"العلمانية" ببساطة هى نقيض الدينية أو الثيوقراطية، العلمانية هى فصل الدين عن الدولة والدولة الدينية تدمج بين السلطتين الزمنية والروحية، أما الدولة العلمانية فتدع "ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

والعلمانية مرتبطة أوثق ارتباط بتاريخ المسيحية كدين، والأصل فى المسيحية هو الفصل بين الدين والدولة، أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وفى الإنجيل يرد أصل القصة على لسان السيد المسيح، فقد جاء إليه بعض اليهود من رعايا الإمبراطورية الرومانية، وسألوه ليختبروه "يا معلم نحن نعلم أنك صادق، وتعلم طريق الله بالحق، ولا تبالى بأحد، لأنك لا تنظر إلى

وجوه الناس، فقل لنا ماذا تظن؟ أيجوز أن نعطى الجزية لقيصر أم لا؟ فعلم يسوع خبثهم، وقال: لماذا تجربوننى يا مراؤون، أرونى معاملة الجزية، فقدموا له دينارا، فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له لقيصر، فقال لهم أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (إنجيل متى ٢١-١٧).

وحين أصبحت المسيحية دينا رسميا للإمبراطورية الرومانية، تجاورت سلطتان إحداهما دينية يترأسها البابا والأخرى مدنية يترأسها الإمبراطور، وبدأ ميزان القوة يختل فى اطراد لصالح سلطة البابوات منذ القرن الخامس وحتى القرن السادس عشر، بدأ التحول بالبابا أجيلاسيوس الأول الذى قال مذكرا للإمبراطور "تعلم أن ثمة سلطتين تحكمان العالم: السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وأن السلطة الدينية تتحمل المسئولية الأكبر لأنها تعنى بالأصل وهو روح الإنسان، ومن ثم فإن القانون الإلهى أسمى من أى أمر أو قرار يصدره إنسان"، وسندت الكنيسة رأيها بأن الحكم لله وحده وبـ"نظرية الحق الإلهي" التى صاغها القديس توما الإكويني(١٠١)، وهكذا أصبح ما لقيصر وما لله فى يد الكنيسة وحدها التى تحولت إلى سلطة مطلقة، وتحول رجال الدين إلى قوة تفعل ما تريد بدعوى أنها أوامر الله، كانت لهم جيوشهم وإقطاعياتهم المنتزعة من المؤمنين مقابل الخدمات "الروحية" بل وامتلكوا الممالك ذاتها، ثم

ردوها إلى الملوك فى صورة إقطاعيات مقابل إتاوات باهظة، فعلوا ذلك مع "فريدريك الثاني" ملك إيطاليا، ومع "بدرو الثاني" ملك أرجوان، ومع ملك إنجلترا الذى اشتهر بلقب جان عديم الأرض بعد أن أجبره رجال الدين على التنازل عن بلاده كلها للبابا(١٠٢).

وكان طبيعيا أن تكون هذه الثيوقراطية الجامحة موضعا لمعارضة أوروبا عصر النهضة، عارضها رجال الإصلاح الديني، ودعوا للعودة إلى الأصل اللاهوتي، وهو الفصل بين الدين والدولة، وعارضها فلاسفة حركة التنوير - وكان أغلبهم ماديا ملحدا - لثقتهم المفرطة فى مقدرة العقل على إدراك الحقيقة، واستمرت المعركة الشرسة على مدى قرنين من الزمان، ثم جاءت الثورات البورجوازية ووضعت النهاية لقصة سيطرة رجال الدين.

إذن فالعلمانية فكرة وتاريخا جزء لا يتجزأ من السياق المسيحى الأوروبي، والنقاش حولها فى بلادنا لا معنى له، إنها معركة حدثت هناك، وما من معنى لنقلها هنا، إلا إذا كان المجترون للعلمانية يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا فى الغرب الحديث والمعاصر، أو كان المعارضون لها باسم الدين يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرتنا ووضعنا فى أوروبا العصور الوسطى، فليس فى الإسلام رجال دين ذوو سلطة بل علماء ومثقفون، وليس فى الإسلام سلطة دينية، سلطة الإسلام مدنية تحكم بالشرع والعقل،

والموقف الإسلامى الصحيح هو التمييز - لا الفصل - بين معنى الدين ومعنى الدولة، ومن ثم فلا معنى للدولة الدينية أو العلمانية فى مجتمع يدين غالبيته بالإسلام ويعتبره الجميع ثقافتهم وحضارتهم.

ونصل إلى السؤال: هل كان عبدالناصر علمانيا ؟ وهل شهدت تجربة الدولة الناصرية فصلا بين الدين والدولة؟ فى النص، لم يتنكر عبدالناصر للإسلام، ولم ينكر دوره الاجتماعى الدنيوي، يقول عبدالناصر سنة ١٩٦٣ : "الإسلام دين التطور والحياة، والإسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا، لا يمثل الدين فقط" قبلها نقرأ فى المذكرة الإيضاحية لقانون تطور الأزهر، وكان واحدا من أعظم قرارات عبدالناصر. نقرأ نصا ذا دلالة بليغة يقول: "الإسلام فى حقيقته لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا (...) والإسلام يفرض على كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا وكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا"(١٠٣).

لم يكن عبدالناصر علمانيا "يروحن" الدين ويهمّش دوره الاجتماعى والسياسى أو يلغيه، ولم يكن الدين غائبا فى الخطاب الناصري، فقد تحدث عبدالناصر مرارا - كما أسلفنا - عن التفسير الرجعى للإسلام، وأبرز هويته كدين ثورى وتقدمى وأدرك دوره كعنصر أصيل فى التعبئة السياسية ودفع الأزمات الكبرى،

واستوعب ارتباط منطقتنا بالإسلام، يقول عبدالناصر: "طول عمر هذه المنطقة وهى تدافع عن الدين، ولم تمكن أى خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها".

وفى الممارسة، كانت الصورة أوضح وأقوى من أى تشويه:

فى الأزهر، حدث أكبر تطور نوعى فى تاريخه وصدر قانون إعادة تنظيم الأزهر سنة ١٩١٦، ووصف القانون الأزهر بأنه "الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث العلمى والفكرى للأمة العربية وإظهار أثر العرب فى تطور الإنسانية وتقدمها" واستهدف القانون ربط الأزهر بالثورة الاجتماعية وتأكيد معانى التداخل بين الدين والدنيا، ونجح فى تطوير مناهج التعليم الأزهرى بحيث تقدم دعاة ملمين بعلوم العصر إلى جوار علوم الدين، تحقيقا لأمانى رفاعة الطهطاوي، وتضاعفت مع صدور القانون ميزانية الأزهر، كانت الميزانية عام ١٩٥٢ لا تتجاوز المليون و٥٣٧ ألف جنيه ووصلت عام ١٩٦١ إلى ٣ ملايين و٢٩١ ألف جنيه سنويا، وتضاعف عدد مبعوثى الأزهر فى الخارج، وأنشأ الأزهر مدينة للبعوث الإسلامية تكلفت مليون جنيه، وأصبحت محطا لطلاب علوم الدين والدنيا من مسلمى العالم كله(١٠٤).

وفى عام ١٩٧٠ كانت ميزانية الأزهر قد تضاعفت ووصلت إلى حوالى ثمانية ملايين جنيه سنويا، ونشأت فروع للأزهر فى كافة

أنحاء مصر ضمت كليات لأصول الدين والشريعة والقانون واللغة العربية، ووصلت طاقة استيعاب مدينة البعوث إلى حوالى ثلاثة آلاف مسلم وافد من ٦٥ دولة، واتسعت قاعدة التعليم الأزهرى فى المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية، وبلغ عدد المدارس الابتدائية الأزهرية سنة ١٩٧٠ أكثر من ١٨٣ مدرسة ضمت ٦٢٤ ألفا و٦٩ تلميذا، وبلغ عدد المدارس الإعدادية الأزهرية ٦٩ معهدا سنة ١٩٧٠ بينما كان الرقم ١٩ معهدا فقط سنة ١٩٥١، وبلغ عدد المدارس الثانوية الأزهرية ٣٤ مدرسة سنة ١٩٧٠ بينما كان عددها ١٤ فقط سنة ١٩٥٢، وأنشئت معاهد دينية للفتيات، وقدم دعم هائل من الدولة لكتاتيب تحفيظ القرآن الأهلية المنتشرة فى كافة أنحاء مصر(١٠٥).

وتم إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، بعد أن ظهر تعثر تجربة سابقة حملت اسم "المؤتمر الإسلامي" عام ١٩٥٤ واختير أنور السادات سكرتيرا لها، ونجحت تجربة المجلس الأعلى نجاحا باهرا، وامتد نشاطها إلى جميع أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامي، واستهدفت التعريف بالإسلام وإحياء التراث الإسلامى وإعداد بعثات الوعظ والإرشاد وإنشاء ودعم شبكة واسعة من المراكز الإسلامية كنقطة تجميع للجاليات المسلمة فى عواصم الغرب الكبرى، وخلال شهر واحد فقط بعد إنشائه ـ من يوليو ١٩٦٠ إلى

يوليو ١٩٦١ ـ تم توزيع أربعة ملايين نسخة من مطبوعات المجلس الدينية والفقهية وثمانية آلاف نسخة من القرآن المرتل، وسبعمائة ألف اسطوانة صلاة فى كافة أنحاء العالم الإسلامى[١٠٦] وتم تسجيل الآذان وكيفية الضوء والصلوات الخمس باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية والأوردية والإندونيسية والسواحلية والفولانية والبرتغالية على سبع اسطوانات بلاستيك يضمها غلاف يسهل استعمالها على مختلف أجهزة البيك آب، وعملت لجان المجلس الفرعية بنشاط وافر، وأصدرت لجنة القرآن المرتل مصحفا مرتلا "برواية حفص" مكونا من ٤٤ اسطوانة ومصحفا "برواية ورش" مكونا من ٦٨ اسطوانة و"المصحف المعلم" من ٧٥ اسطوانة على جزءين فى ٥ اسطوانات، وأصدرت لجنة القرآن والحديث "المنتخب فى تفسير القرآن الكريم" وكتاب "القصص الهادف" فى سورة الكهف، والقرآن والطبائع النفسية و"كتاب الإمام فخر الدين الرازي"، وكتاب "الأحاديث القدسية" و"المنتخب فى السنة" فى ٨ أجزاء، وأصدرت لجنة التعريف بالإسلام ٥٦ كتابا حتى عام ١٩٧٠، وأصدر المجلس مجلة "منبر الإسلام" باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية، وأصدر سلسلتين من الكتب أولاهما بعنوان "كتب إسلامية" والثانية بعنوان "دراسات فى الإسلام" وترجمت الإصدارات كلها باللغات

الحية ولغات شعوب قارات إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية(١٠٧).

ونكتفى بالمثالين، فالممارسات المشابهة تكاد لا تقع تحت حصر، ونسأل: هل هذا سلوك دولة وصفت بأنها ملحدة أو جاهلية أو تتنكر للإسلام؟ مجرد سؤال استنكاري!.

وأهمية مثالى الأزهر ومجلس الشئون الإسلامية بالذات، أنهما عملان أنشأهما ورعاهما مركز الدولة الموصوف بالعلمانية، وربما يرى البعض أن تطوير الأزهر استهدف إلحاقه بالدولة، ونرد بأن تطوير الأزهر كان بالأساس توسيعا لنطاق وظيفته المجتمعية، وأن قادة الجامعة الدينية الرائدة على عهد عبدالناصر لم يكونوا رجالا ضعافا، فقد ظل الشيخ محمود شلتوت إماما للأزهر فى أزهى سنوات المرحلة الناصرية، والشيخ شلتوت هو أعظم مجدد دينى فى تاريخ الأزهر منذ رحيل الإمام محمد عبده، أما المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فقد احتل منصب سكرتاريته رجال من نوعية الشيخ محمد الغزالى الفقيه المجدد وأحد قادة تنظيم الإخوان فى السابق، ثم إن السلطة فى الإسلام سلطة مدنية لا يصح أن تخلق فى مواجهتها سلطة رجال دين، وفتاوى رجال الأزهر والشئون الإسلامية ـ فى أغلبها ـ مع التغيير الاجتماعى وضد الصهيونية، ولا يجوز عليها وصف فتاوى السلطان، أو أنها صدرت بأمر عبدالناصر مع مخالفتها لصحيح الدين!

بقيت نقطة مهمة لها صلة بقضية العلمانية وبقضية الناصرية أيضا، إنها تخص حق المواطنة، والناصرية بانطلاقها من المبدأ القومي، تؤكد المساواة التامة بين العرب جميعا مسلمين ومسيحيين وغيرهم فى الحقوق والواجبات، والفقه الإسلامى الصحيح المتفاعل مع المتغيرات يسند المساواة، أما أغلب جماعات "الإسلام السياسي" فترفض المساواة وتطلب عقد الذمة ودفع الجزية، وتحول غير المسلمين إلى مواطنين من الدرجة الثانية أو ما هو أدنى(١٠٨).

وقد كان من أول إنجازات الناصرية، أنها ألغت ازدواج التقاضى أمام المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية، ووحدت التقاضى أمام محاكم وطنية، وألغت بذلك أوقح مظاهر التدخل الأجنبى بحجة حفظ حقوق المسيحيين، وأنهت تفرقة لا معنى لها بين مسلمى مصر وأقباطها، كما حافظت الناصرية على تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينية ووحدة الانتماء الوطني، ولم تشهد المرحلة الناصرية رجوعا عن تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينية ووحدة الانتماء الوطني، ولم تشهد المرحلة الناصرية أبدا ظاهرة الفتن الطائفية، رغم أن الكتب والمجلات الدينية إسلامية ومسيحية صدرت بكثافة غير مسبوقة فى الخمسينيات والستينيات، والسبب باختصار - كما يقول المؤرخ د. يونان لبيب رزق - "أن الناصرية استطاعت بمهارة أن توظف الوجه

المضيء والحقيقى للدين لخدمة مواطنيها بدلا من جعله أداة للإرهاب والقهر والتسلط"(١٠٩)، وبلغت الوحدة الوطنية حدا أزعج المتربصين بها من القوى الاستعمارية، وقد أصدر مؤلف أمريكى - سنة ١٩٦٣ - كتابا عن الأقباط أسماه "الأقلية الوحيدة"، وتعجب فيه من مسالمة الأقباط وتأييدهم لعبدالناصر "رغم أن القومية العربية التى يترنم بها نظام عبدالناصر هى صنو مرادف للإسلام، ورغم أن الناصرية هى الإسلام بدون الإخوان المسلمين".

وقضية المساواة المواطنية من عدمها ليست هينة، إنها تمس - مثلا - مسيحيين يبلغ عددهم نحو (١٠٪) من سكان الوطن العربي، ثم إنها تؤثر فى القدرة على تمتين النسيج الاجتماعى فى مواجهة الاختراقات الاستعمارية والتبشيرية، واختلاف الناصرية مع جماعات الإسلام السياسى بشأنها يقدم دليلا آخر على الفارق الملموس بين معنى التوفيق الفعال ومعنى الموروث الجامد باسم الإسلام.

أما هل تتفق المساواة المطلوبة مع الإسلام؟ فأظن أنها تتفق، ليس بمنطق المصلحة الفقهى وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، ولكن أيضا لأنها تتفق مع توجيه الشرع الحاكم فى القرآن والسنة النبوية، ولست أفتى بغير علم، وإنما أترك الأمر لأصحابه، يقول الدكتور محمد سليم العوا: "إن القاعدة العامة وضعها الرسول صلى الله

عليه وسلم فى صحيفة المدينة، وهى أن لغير المسلمين نفس الحقوق وعليهم نفس واجبات المسلمين"، أما "الجزية" فقد فرضت كبدل لعدم مشاركة المسلمين فى الدفاع عن دار الإسلام، والصحابة والتابعون أسقطوها عمن شارك منهم فى القتال، أما بالنسبة للنص القرآنى المقرر للجزية "حتّى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (سورة التوبة: ٢٩)، هنا يضيف د. العوا: إن أمر ذلك النص يشبه أمر النص المعدد لمصارف الزكاة، وقد أجمع الصحابة فى عهد عمر على إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم رغم أنه ورد بنص القرآن، وقال الفقهاء إنه رأى سديد "لأن للحكم علة دار معها فحيث توجد يوجد الحكم وحيث تنتفى ينتفى الحكم"[١١٠]، وقد اختلفت الظروف وأصبح الجميع مسلمين وغير مسلمين يشاركون فى واجب الجندية، ومن ثم فلا معنى لفرض الجزية، وينقل المفكر والمستشار طارق البشرى عن الشيخ عبدالمتعال الصعيدى قوله: "يقينى أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما، والإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على أساس أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وفى هذا الأساس تجتمع الحكومة الإسلامية والحكومة القومية، وهذا هو طريق جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده"[١١١]، ويدعو البشرى إلى مراجعة الاجتهادات الفقهية

المتقادمة التى تمنع غير المسلمين من تقلد وظائف الإمامة (الرئاسة) أو القضاء أو إمارة الجيش، وحجته: أن شروط ممارسة تلك الوظائف تغيرت كثيرا فى عصرنا، وحدث تفتيت وتوزيع للسلطات وحلت الهيئات محل الأفراد فى اتخاذ القرارات(١١٢)، وخاصة إذا ما تم الأخذ بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدولة، وعلى نحو يمكّن من المساواة التامة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين.

ساعتها، تسقط دعوى العلمانية، فالإسلام الحق مع التمييز ـ لا الفصل ـ بين الدين والدولة، والإسلام الحق أكبر ضمانة لحقوق المساواة بين مواطنينا جميعا.

(٣/٣) جانب آخر من الصور إنها قضية "تطبيق الشريعة" وهنا تحتاج الناصرية إلى نوع من "إعادة النظر".

لا أعنى هنا قضية النظام الإسلامي، فالكل يسلم بدور دنيوى للدين الإسلامي، لكن التقديرات تختلف حول حدوده، ثم إن الطبيعة الحاكمة للنظام الإسلامى من العموم بحيث تصلح لكل زمان ومكان وطبيعى أن تختلف الصياغات النظامية والآليات التطبيقية حسب الانحيازات الإيديولوجية والفقهية والاجتماعية، لكن ما يبقى محصنا ضد الاختلاف هو "الجانب القانونى المجتمعى فى الشريعة" خاصة ما ورد بنص القرآن والسنة النبوية المتواترة قطعية الدلالة.

وأظن، أن الناصرية يجب أن تنحاز إلى تطبيق "الشريعة القانونية" إن جاز التعبير، ليس فقط من منطلق دينى اعتقادى وليس فقط من منطلقها التوفيقى بين الموروث والعقل، بل أيضا من منطلقها الاستقلالى والشعبي.

فالعودة لتطبيق "الشريعة القانونية" جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربي، فقد فرض علينا الأخذ بالتشريع الغربى مع الغزو الاستعماري، وليس فى الأخذ بشريعة الإسلام القانونية ما يجرح مشاعر العرب غير المسلمين، أو يخل بمبدأ المساواة وليس فى الأمر إكراه، فى فرض دين على غير المتدينين به، ولا إخلال بمبدأ حرية العقائد وهو مبدأ إسلامى مصون، فالشريعة القانونية ملك لأمتنا جميعها على اختلاف الأديان، والنظام القانونى المستمد من الشريعة يجسد عبقرية أمتنا فى القانون، والعرب والمسيحيون أولى بقانون الشافعى من "قانون نابليون غير الديني"، إنها صيغة الإسلام الحضارى التى يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معا، يقول المطران اللبنانى جورج خضر "حضارة أوروبا هى حضارة الأوروبيين، وأنا لم أساهم فيها، إنها فى أفضل حال العروس، ولكنى لست أباها، قد أتذوق أوروبا ولكنى لا أكونها، وإذا استهلكت ما تنتج فهى لا تفتخر بذلك، وقد أفتخر، إنما هى تفخر بما تنتج، وهذا ثمر اجتهادها هي، غير أنى على هذه الأرض ابن

الحضارة التى توالت عليها منذ فجر التاريخ، وورثتها جميعا الحضارة العربية الإسلامية، وأنا فى قلب هذه الحضارة منذ بزوغها ورافقتها وفى القرون الأخيرة علمتها"(١١٣). ولو كان لدى المسيحية شريعة قانونية تقابل شريعة الإسلام لجاز الاعتراض دفاعا عن مبدأ المساواة، لكن الحقيقة أنه لا يوجد شيء من ذلك، فالمسيح ـ كما يقول الأب القبطى متى المسكين ـ لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية ولم يجمع قط، ولم يخلط أبدا، بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر، وقد رفض ملك الأرض، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الأرض"(١١٤).

والعودة لتطبيق الشريعة القانونية مطلب شعبى جهير، ويؤيدها المسلمون وقطاعات متزايدة من المسيحيين، والدراسات الاستطلاعية القليلة التى أجريت تظهر تلك الحقيقة، وقد أجرى (المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة) سنة ١٩٨٢ استطلاعا للرأى العام حول "تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على جرائم الحدود"، واختار القائمون بالاستطلاع عينة من الجمهور العام بلغ عددها ٣٤٢٧ شخصا منهم ٩٣,٣٪ مسلمون و٦,٧٪ من المسيحيين، وتلك نسبة مقاربة للتوزيع السكانى حسب الديانة بأرقام تعداد ١٩٧٦، وكانت النتائج كالتالي: بلغت نسبة الموافقة

بدرجاتها المختلفة (موافق جدا ـ موافق بدرجة فوق المتوسط ـ موافق بدرجة متوسط) ٩٦,٢٪ من العينة الكلية، وفى عينة المسلمين على حدة بلغت نسبة الموافقين ٩٨٪ فى مقابل ١,٣٪ معارضون و٠,٧٪ محايدون بينما وافق ٦٣٪ من عينة المسيحيين وعارض ٣١٪ ووقف ٦٪ على الحياد، وكانت الغالبية مع التطبيق التدريجى لأحكام الشريعة، فقد وقف مع التدرج ـ لا التطبيق الفورى ـ من المسلمين ٦٩٪ والمسيحيين ٦٨٪ أكثر من ذلك يظهر الاستطلاع ـ وهو ما يجب أن يستثير اهتمام الناصريين بالذات ـ أن ٩٠٪ من القوى العاملة يؤيدون بشدة تطبيق أحكام الشريعة وأن ٣٨٪ من الكتابيين والطلاب يؤيدون بشدة، وتنخفض النسبة قليلا لدى الإداريين والمهنيين(١١٥).

إذن، فتأييد تطبيق "الشريعة القانونية" واجب على الناصريين، واجب من منطلق دينى وحضاري، وواجب من منطلق استقلالي، وواجب من منطلق شعبي، وواجب بالجملة اتساقا مع صيغة التوفيق الفعال المميزة لتاريخ وحركة مستقبل الناصرية.

لكن التساؤل يبقى عن مدلول هذه الشريعة القانونية ومزاياها وحدود تناقضها مع الوضع القانونى القائم؟

ولابد ـ أولا ـ من التمييز بين "المقدس" و"الوضعي"، أو بين "الشريعة" و"الفقه" بمعنى آخر، فالشريعة ـ كما يقول د. محمد

عمارة - "دين وليست دنيا ، ثوابت وليست متغيرات، ومصدرها الوحي لا الرأى والاجتهاد ، والفقه الإسلامى فى المعاملات هو ما نعنيه الآن عندما نتحدث عن القوانين الإسلامية، وموضوع الفقه الإسلامى متميز تماما فى الطبيعة والمجال عن الشريعة الإسلامية، وعلى حين رأينا علماء الإسلام ينبهون على أن الشريعة وضع إلهى وجدناهم ينبهون على أن الفقه ليس كذلك، إذ هو كما يقول الجرجانى "علم مستنبط بالرأى والاجتهاد ويحتاج إلى النظر والتأمل"(١١٦).

ومن ثم لا يجب أن يخلط معنى الشريعة مع معنى الفقه الوضعى العقلى غير الملزم دينيا ، وتلك التفرقة واجبة حتى لا تختلط الأوراق، وأصول الشريعة هي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، والإمام أبو حامد الغزالى يستبدل العقل بالقياس فى جعله من أصول الشريعة، فالقياس هو نوع من الاجتهاد ، والإجماع هو الآخر ليس بمنأى عن سلطان الاجتهاد ، والسبب: إن الإجماع الثابت يستلزم الإجماع النطقى بين الفقهاء لا الإجماع السكوتى المختلف فيه، وهذا الإجماع الثابت لا يشمل سوى مسائل محصورة من الفقه لا يمنع استمرار ثباتها قدرة الشريعة على التطور مع اختلافات الزمان والمكان والظروف، والإجماع ينسخ مع تبدل المصلحة، ولا يبقى ثابتا سوى النص القرآنى قطعى الدلالة والسنة

المتواترة قطعية الورود قطعية الدلالة، وتلك الأخيرة لا تشمل سوى عدد محدود من الأحاديث النبوية(١١٧).

وفى مجمل النص القرآني، فإن مائتى آية فقط تتضمن أحكاما تشريعية، والمقصود هنا ليس أحكام العبادات بل أحكام المعاملات، ومنها أحكام الأحوال الشخصية كشئون الزواج والطلاق والمواريث والوصية، ومنها أحكام الجنايات والحدود وهى أربعة: حد السرقة (وهو قطع اليد)، حد القذف (وهو الجلد ثمانين جلدة)، وحد الزنى (وهو الجلد مائة جلدة)، وحد الحرابة (وهو القتل والصلب أو النفي من الأرض)، وأضيف لهما حدان: هما حد الردة وقد ورد فى حديث للرسول، وعقوبة شارب الخمر وهى "تعزيرية" استخرجها الإمام على بن أبى طالب قياسا على حد القذف، أما فى المسائل المدنية فلم يتضمن القرآن سوى آية واحدة هى "وأحل الله البيع وحرم الربا" (سورة البقرة: ٢٧٥)، وهى التى يدور بشأنها جدال فقهى شديد حول فوائد البنوك فى عصرنا، وثمة نصوص قرآنية أخرى ذات طابع تشريعى مثل الآية "يا أيّها الّذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى" (سورة البقرة: ١٧٨)(١١٨) وأحكام الحدود فى الشريعة تثير الجدل، فتطبيقها ملزم بالنص القرآني، لكن الممارسة والاجتهادات الفقهية وضعت شروطا لتطبيقها، فحد السرقة - مثلا - لا يطبق إلا إذا أخذ المسروق

من حرز أو أن يكون المسروق مالا متقوما وألا تكون للسارق حاجة إليه، وألا تكون فيه "شبهة ملك" أى أنه لا حد على من يسرق من أموال الدولة ـ مثلا ـ لأن له فيها شبهة ملك، واتفق جمهرة الفقهاء القدامى على أن حد السرقة لا يطبق فى الخطف والنهب والاختلاس، وفيما يتعلق بالزنى فقد اشترط الفقهاء لإثبات الجريمة شهادة أربعة شهود عدول يرون الفعل رأى العين من أوله إلى منتهاه، وبحيث لا يمر الخيط بين الرجل والمرأة، وتلك شروط يستحيل توفرها فى أغلب حالات الزنى(١١٩).

ومع الاتفاق على مبدأ تطبيق "الشريعة القانونية" فلا بد من مراعاة أربعة اعتبارات: أولها: إن الأصل هو التسليم بالنص القطعى مع الإيمان بالعقل والتطور، وقد تطورت الحياة الاجتماعية للمسلمين وغيرهم كثيرا منذ تم إغلاق باب الاجتهاد قبل عشرة قرون، وجدت جرائم بلا حصر، ولم تتطرق إليها بالطبيعة كتب الفقه المتداولة ومذاهبه الكبرى، وثمة قاعدة فى النظام العقابى للإسلام هى قاعدة(التعزير) تتيح لولاة الأمور تأثيم أى فعل يرون فيه إخلالا بالأمن وتقرير عقوباته الملائمة، الصحيحة، وغلق باب الاجتهاد يجعل الجمود النصى والمذهبية الضيقة يطغيان على ما عداهما، ومن ثم وجب فتح باب الاجتهاد من جديد، وقد وضع القدماء شروطا للمجتهد: أولهما: العلم بقواعد اللغة العربية،

وثانيهما: العلم بأسباب النزول حتى يمكن للمجتهد تمييز وفهم الأصول، ونحسب أنه لابد من إضافة شرط ثالث هو الوعى بمصالح الأمة والانتساب إلى أغلبية الشعب، فحيث توجد المصلحة العامة فثم شرع الله، وبديهى أن المجتهدين الجدد ـ من القضاة وعلماء الدين ـ لن يكونوا أصحاب مذاهب فقهية جديدة، بل هم خبراء يدور عملهم فى نطاق السلطة المدنية التى هى الأصل فى الإسلام. شرط تمتعها بالتأييد الشعبي.

ثانيها: أن تطبيق الشريعة القانونية لن ينسخ على الفور نظامنا القانونى القائم فلابد من التدرج من جهة، ولابد من إعداد أجيال متمرسة بالتفقه فى الشريعة، ولابد من الوعى بالتحول الذى جرى لأنساق من البناء القانونى الغربى فى بلادنا، فقد تطورت فى مصر مدرسة فقه قانونى على مدار قرن ويزيد منذ فرض "كود نابليون" سنة ١٨٨٣، ودخلت كثير من قواعده الفقه الإسلامى فى بنائنا القانونى العام، فهناك التشريع المدنى الذى صدر عام ١٩٤٨ واستغرق إعداده أكثر من عشرين سنة، وتضمنت مذكرته الإيضاحية: "تأصيلا لكثير من القواعد فى فقه الشريعة الإسلامية"، ثم إن جميع الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية بقيت مأخوذة نصا من القرآن الكريم والسنة النبوية والمبادئ المشتركة بين مذاهب الفقه الأربعة، ومعنى ذلك كله: أن نقطة البداية هى تنقية

القوانين القائمة مما يخالف الشريعة، وأحسب أن تلك النقطة صار مسلما بها لدى أغلب اتجاهات النخبة وأغلب الجمهور.

ثالثها: أن الميزة الكبرى لقضية العودة إلى الشريعة، فوق الاتساق مع ديننا الخالق لوجودنا القومي العربي والمميز لخصائصنا الحضارية، أن قوانين الشرع الإسلامي تتناقض في جوهر نظريتها الحاكمة مع قانون نابليون الذى فرض علينا تطبيقه، فقانون نابليون يعرف الحق إقرارا به (الحق في الحرية، الحق في المساواة، الحق في التملك.. الخ)، سواء توفر لصاحبه ـ كما يقول د.عصمت سيف الدولة ـ مضمون الحق فعليا أم لا، أما الشرع الإسلامي فلا يعرف الحق إلا على مضمون عيني يمارسه صاحبه فعليا، وقانون نابليون يطلق تملك الأرض بدون حدود، والشرع الإسلامي بقصر ملكية الأرض على الانتفاع دون الرقبة، وقانون نابليون يطلق حرية استخدام الحقوق بدون قيود ولو أتلفها الاستعمال، أما في الشرع الإسلامي فاستخدام الحقوق ليس مطلقا وتقيده مصالح المجتمع، وقانون نابليون يحمّل مرتكب الفعل الضار الفاعل المباشر وحده مسئوليته تعويض المضرور، أما الشرع الإسلامي فيحمل الفاعل غير المباشر (المتسبب في الضرر) مسئولية التعويض مع الفاعل المباشر وفي بعض الحالات دونه، وقانون نابليون لا يحمي المغفلين، أما الشرع الإسلامي فيحمي ذا الغفلة للمغبون أو ضحية الغش

والتدليس، وقانون نابليون يجيز الربا والإسلام يحرمه(١٢٠).

رابعها: أن الشريعة القانونية لا تؤتى ثمارها المرجوة لو طبقت في عزلة عن كافة جوانب البناء السياسي والاقتصادى والاجتماعي. إنها بذلك تفقد شروط تطبيقها من الأصل، وقد أوقف سيدنا عمر - مثلا - تنفيذ حد السرقة في عام الرمادة، واتفق بذلك مع صحيح الإسلام، والسرقة من مال الدولة مثلا توجب تطبيق الحد وربما التزيد فيه أكثر من سرقة الأفراد، وتوفير كامل حقوق الإنسان يتيح أفضل مناخ لتطبيق الشريعة، والعدل فى التوزيع وتوفير حد الكفاية الإنتاجية لكل مواطن يحاصر الجريمة فى منابعها، وكل ذلك لا يتحقق بغير مناخ نهضة شامل يزيح السراب الثقافي، ويكشف - كما يقول د. أنور عبدالملك - ذلك الوهم المتأصل فى عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب والزاعم أنه لا جودة إلا فى الغرب، ولا تطور إلا بالسير فى دروب الغرب، (إنهم فى الواقع عملاء حضاريون للغرب) أعود وأكرر: تطبيق "الشريعة القانونية" يضيف إلى المبدأ الناصري، ويثبت إمكاناته الأفضل فى "التوفيق الفعال"، إنه عنوان على أصالة استقلالية الناصرية، وحسها "الشعبي".. وتقدميتها أيضا

4 - الاشتراكية مع الله

(١/٤) كان الشهيد آية الله طالقانى ـ أحد زعماء ثورة الخمينى الإيرانية ـ يرفع شعار "الاشتراكية مع الله" وكان عبدالناصر يرفع شعار "العدل شريعة الله".

وقد وصف طالقانى ـ وهو مرجع دينى شيعى ـ بأنه ناصري، ولم يكن فى الوصف مبالغة أو تحريف للكلم عن مواضعه.

والغريب، أن جماعات الموروث الجامد، تدمغ اشتراكية عبدالناصر بالكفر وتتهمها بالماركسية أو الشيوعية. فهل هذا صحيح.

أظن أنه ينبغى أن نعرف معنى اشتراكية عبدالناصر، وأن نرصد بعض ملامحها الأساسية، كان عبدالناصر يعلن دائما خلافاته مع الماركسية وتطبيقاتها، اختلف مع ماديتها الجدلية بإيمانه بالتوحيد الدينى وإيمانه بمحورية الدور الإنسانى فى التطور، واختلف مع المادية التاريخية فى إيمانه بالتميز القومى الحضارى وعدم اعتبار الصراع الطبقى قوة دافعة وحيدة للتاريخ، ولم يسلم بالتقسيم الخماسى ذى المنشأ الأوروبى لتطور التاريخ البشرى (المشاعية ـ البدائية ـ العبودية ـ الإقطاع ـ الرأسمالية ـ الشيوعية بعد مرحلة انتقال اشتراكي) ولم يؤمن عبدالناصر أبدا بيوتوبيا المجتمع الشيوعي، وأكد أن ما بعد الاشتراكية هو "المزيد من الاشتراكية" لا الشيوعية، واختلف مع تطبيقات النظام الاشتراكى المشتق تاريخيا

من الماركسية في: رفضه لديكتاتورية الطبقة العاملة، أو أن يكون مجرد وجود ملكيات خاصة نافيا للاشتراكية، وأكد بالمقابل على مفهوم الشعب العامل، ووجود ملكيات خاصة صغيرة فى ظل النظام الاشتراكى وفى مجال الزراعة بالذات.

ولم تعن خلافات عبدالناصر مع الماركسية، أنه أنكر وحدة الخصائص الجوهرية للاشتراكية كنظام اقتصادى حديث، أو أنكر ضرورة التخطيط المركزى الشامل والملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج بالعكس كان دائما يؤكد وحدة الاشتراكية، ويؤكد وحدة القيمة الأساسية التى تصدر عنها وهى "منع استغلال الإنسان للإنسان وتصفية الفوارق بين الطبقات"(١٢١)، واعتبر ذلك كله مشتركا إنسانيا عاما، وإن اختلفت التطبيقات والخصائص القومية والدينية.

ولم تكن اشتراكية عبدالناصر نوعا من الانتقاء الاختياري، بل كانت حلا حتميا "لمشكلة التخلف الاقتصادى والاجتماعى وصولا ثوريا إلى التقدم، حتمية فرضها الواقع، وفرضتها آمال الجماهير، وفرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم" وليس مطروحا أمام البلدان المختلفة ونحن منها إمكانية النمو بالطريق الرأسمالى سوى بارتباط بالاحتكارات العالمية التى تجر الوطن إلى حظيرة التبعية(١٢٢) ومن ثم تطابق مفهوم التنمية المستقلة وفض روابط

التبعية مع مفهوم اشتراكية عبدالناصر.

واشتراكية عبدالناصر تؤكد على قيادة القطاع العام القوى والقادر والمملوك للشعب لعملية التنمية المستقلة، وعلى وجود قطاع خاص يخضع لدواعى واشتراطات خطة تنمية شاملة تصوغها إرادة وطنية تهيمن على مراكز القرار السياسى والاقتصادي، فالتخطيط الكفء هو الطريقة الوحيدة التى تضمن استخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وإنسانية، لكى تحقق الخير العام لجموع الشعب "ولا تخطيط فعال" بدون سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج وتوجيه فائضها طبقا لخطة محددة(١٢٣).

والتأميم فى اشتراكية عبدالناصر، ليس مجرد عقوبة تحل برأس المال حين ينحرف، إنه الوسيلة المثلى للسيطرة وإقامة الملكية الاجتماعية لهياكل ومفاتيح الإنتاج الرئيسية، وبخاصة فى قطاعات الصناعة والتجارة والمال. أما الحل الاشتراكى لمشكلة الزراعة فيعتمد على أساسين "زيادة عدد ملاك الأرض الزراعية وإتاحة حق ملكية الأرض لملايين الفلاحين، ثم تدعيم ملكية الأرض بالتعاون وتحويل اقتصاد الملكيات الصغيرة من اقتصاد ضعيف إلى اقتصاد قوى بالتوسع المستمر فى التعاون والتجميع الزراعي"(١٢٤)، واشتراكية عبدالناصر ليست نوعا من الإصلاح

الاجتماعى أو الحلول الوسط "إنها القضاء على الإقطاع كلية واستغلال رأس المال الكلية وتصفية الفوارق الطبقية" وهى "اشتراكية علمية ليس فقط لأنها تقوم على العلم والتخطيط، ولكن أيضا لأنها تقوم على الوعى بالتناقضات الرئيسية التى لا حل لها إلا بالتصادم مع الرجعية، وبالتناقضات الثانوية فى إطار قوى الشعب العاملة التى تحل ديمقراطيا فى إطار من الوحدة الوطنية"(١٢٥).

واشتراكية عبدالناصر تؤكد على قيمة العمل باعتباره محددا للقيمة الإنسانية وللمكانة الاجتماعية والعائد الاقتصادى وفقا لمبدأ "لكل بحسب عمله"، وعلينا أن نقضى على أية امتيازات تتجاوز حق العمل وقيمته فى خدمة المجتمع دون أى اعتبار آخر، و"المساواة فى الاشتراكية هى مساواة الفرصة المتكافئة بعد تصفية الامتيازات الطبقية، وبعد الفرصة المتكافئة لكل مواطن، فإن كل مواطن هو الذى يحدد بنفسه وقدراته الذاتية ودوره فى المجتمع، مقدار ما يحصل عليه من هذا المجتمع" ولا يعنى التركيز على قيمة العمل نفى حق الإرث، فالإرث "شرع سماوى وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها، لكننا نريد أن يصبح الإرث فى الكفاية وليس فى الحاجة"(١٢٧).

واشتراكية عبدالناصر ـ أخيرا ـ لا تتحقق إلا بنقل السلطة إلى

تحالف الشعب العامل، فالسلطة السياسية هى أداة الشعب فى إحداث التغيير الاجتماعى[١٢٨]. والارتباط عضوى بين الديمقراطية والاشتراكية "حتى ليصدق القول بأن الاشتراكية هى ديمقراطية الاقتصاد، وأن الديمقراطية هى اشتراكية السياسة"[١٢٩] "وديمقراطية الاشتراكية هى ديمقراطية الشعب العامل الذى له الحق فى ناتج عمله وله الحق فى بلده"[١٣٠]

تلك بعض ملامح اشتراكية عبدالناصر، وهى تقوم فى بساطة على الكفاية فى الإنتاج والعدالة فى التوزيع، توسيع قاعدة الثروة الوطنية ثم نصيب عادل من الثروة الوطنية لكل بحسب عمله. ولا تناقض بينها أبدا وبين الإسلام بالعكس ثمة اتساق كامل، إنها اجتهاد وطنى استقلالى متفاعل مع العصر ومتصل فى روحه بأنبل مراحل التاريخ الإسلامي، والإسلام ليس ضد التأميم، وثمة حديث نبوى مشهور "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار" وفى قول آخر يضاف "الملح"، وقد كانت تلك هى المقومات الأساسية وأدوات الإنتاج الرئيسية فى مجتمع النبوة وحجزت جميعها عن ملكية الأفراد، والملكية فى الإسلام حق الله والإنسان مجرد مستخلف فيها ونزعها مشروع إذا تخلفت عن أداء وظيفتها الاجتماعية ,والإسلام ينهى عن اكتناز الأموال ويبشر المكتنزين بعذاب أليم، والإسلام يحرم الربا والاستغلال الذى يصنع

الرأسمالية، والعمل قيمة مقدسة فى الإسلام وحق وواجب، والإسلام لا يعترف بثروة إلا أن يكون مصدرها عملا أو ميراثا، والله مع الشعب الكادح، كان المفكر الإسلامى على شريعتى يقول دائما: إن كل نص قرآنى به لفظة "الله" يقصد بها "الشعب" فالله مع الشعب دائما وضد ثالوث الاستبداد والاستغلال والكهانة(١٣١).

لا نقول إن الاشتراكية الناصرية هى الإسلام، وليس فى الإسلام صيغ نظامية وتطبيقية، تقعد بنصوصه المقدسة عن مقتضى الصلاح لكل زمان ومكان، إنها نتاج عقلى وضعى اجتهادى يوافق قيم وضوابط الشرع الإسلامي، والدليل: أن كل اجتهاد صادق، مبرأ من شوائب الظلم والهوى الطبقي، وحتى ولو أتى من جماعات الإسلام السياسى المعادى للناصرية، دار حول النتيجة نفسها.. وإن بصورة مبهمة.

سيد قطب ـ قبل نكسته الفكرية فى الستينيات ـ قال بعداء الإسلام للرأسمالية، يوسف القرضاوى ـ فى أواخر الثمانينيات ـ قال بعداء الإسلام للظلم الاجتماعي، فماذا قال قطب والقرضاوى وهما ألمع رموز الإخوان بعد ظاهرة حسن البنا؟

قال قطب فى كتابه "العدالة الاجتماعية فى الإسلام": إن خلاف الإسلام مع الشيوعية، هو أنه يمدها بالقيم الروحية الغائبة عنها

(أولم تقل الناصرية ذلك) واعتبر أن الإسلام دين العدالة الاجتماعية والمساواة البشرية الكاملة، وقال إن الزكاة وحدها ليست كافية لتحقيق العدل. وأن المجتمع لابد أن يسيطر بالملكية العامة على المياه والكلأ والطعام والوقود وليس للأفراد الحق فى امتلاكها، وأكد على أن الملكية الخاصة حق للمجتمع، وأن صاحبها مجرد "خولي" يديرها نيابة عن الآخرين، وأضاف: أن حق الملكية فى الإسلام مرتبط بالمصلحة العامة للمجتمع، وأن الانحراف على المصلحة يوجب التأميم، إنه رأى يشبه رأى قائد إخوانى سورى هو مصطفى السباعي، وقد أصدر السباعى فى الستينيات كتابه المسمى "اشتراكية الإسلام" وأكد فيه: حق الدولة فى التأميم بعد أخذ رأى الخبراء الاقتصاديين.

قال سيد قطب ما قاله قبل الثورة، وقال مصطفى السباعى ما قاله وقت أن بدأ عبدالناصر تجربة التحول الاشتراكي، أما الشيخ يوسف القرضاوى فتحدث بعد ١٧ عاما من رحيل عبدالناصر، قال القرضاوي: إن الإسلام مع تقريب الفوارق بين الطبقات، وأن الإسلام مع توزيع الثروة وفق قاعدة "الفرد وبلاؤه"، وأن الإسلام مع تنمية الثروة الجماعية ومنع تملك الأشياء الضرورية للمجتمع ملكية خاصة، وأن الإسلام مع تحريم الربا والاحتكار "وهما الساقان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية الجشعة" (١٣٣)، وأن الإسلام مع اعتبار

أن العمل حق وواجب، وبالطبع لم يقل القرضاوي: أن الإسلام مع اشتراكية الناصرية، رغم أنه ـ أى الشيخ القرضاوى ـ قال ببعض مبادئها ونصوصها:

إذن فالأمر ليس خلافا في الإسلام، إنه داء التعصب ومواريث الدم السياسي، ثم إن تلك النصوص بقيت مجرد ملاحظات متفرقة، ولم تنتظم فى رؤية اقتصادية متكاملة تدفع عن "الإسلاميين" تهمة ممالأة الرأسمالية، وبقيت مجرد أقوال كذبتها أفعال الماضى والحاضر، ولا نصادر على المستقبل.

وفيما يخص المستقبل، ثمة دراسة مثيرة كتبها الأمريكى "مالكولم كير" حول سيناريوهات مستقبل مصر، وتصور ثلاثة سيناريوهات: أن يستمر النظام الساداتى القائم أو يصعد السيناريو الإسلامى أو السيناريو الناصري، يقول كير: "إنه لو وصل الناصريون إلى السلطة فسوف يغيرون السياسة الاقتصادية تغييرا شاملا، وسوف يعيدون السيطرة للقطاع العام، ويعطون الأولوية لتخطيط مركزى يديره الخبراء، ويستكملون تجربة التحول الاشتراكي، ويضعون خططا صناعية طموحة مماثلة لخطط الستينيات العملاقة، هذا ما سيفعله الناصريون. فماذا عن الإسلاميين؟ يتوقع "كير" أن يصل الإسلاميون الراديكاليون ـ لا جماعة الإخوان ـ إلى السلطة، ويتصور: "أنهم سوف يقرون

الاستغناء عن الاستيراد ويركزون على تنمية الزراعة وصناعة القطن ويعتمدون تكنولوجيا تكثيف العمالة والتقشف والمساواتية واللامركزية على نحو ما فعل ماوتس تونج فى الصين" ويضيف كير: "إن الطريق مسدود أمام نموذج بتلك الخصائص"، والسبب "أنه لا يناسب مصر كبلد ذات دور خارج حدودها، وأن النظام الإسلامى الراديكالى سيضطر لتغيير هويته ويتحول من داخله إلى نظام ناصري، وسوف يغريه الاستثمار فى المشروعات الصناعية الضخمة والتوسع فى النواحي العسكرية"(١٣٤).

وربما بدت بعض توقعات كير مستبعدة، لكن مغزاها يبقى مهمًا، إنها تثبت إمكانية تحول "إسلاميين" إلى اشتراكية الناصرية، هذا لو صدقت نواياهم فى التغيير. شيء من ذلك، يرد فى دراسة استطلاعية فريدة فى بابها، أجريت الدراسة على عينة من ٣٤ إسلاميا فى السجون (٢٥) منهم ينتمون لجماعة التكفير والهجرة، (٩) ينتمون لجماعة الفنية العسكرية، ودارت أسئلة الاستطلاع حول برنامج ما أسمى "بالإرهابيين المسلمين" وكانت الإجابات فى الجانب الاقتصادى ملفتة، "فهم مع تنمية معتمدة على الذات، ومع بناء صناعات أساسية، ومع عدم السماح للأفراد بالاحتكار أو السيطرة على الأنشطة الاقتصادية الأساسية، ومع حق الحكومة الإسلامية فى تأميم الممتلكات الخاصة متى تطلبت

الحاجة، ومع تقديم مصلحة الجماعة على مصالح الأفراد تأكيدا لجماعية الإسلام، وهم يعتبرون تجربة ماوتس تونج فى الصين تطبيقا للإسلام أكثر منها تطبيقا للماركسية" ويعلق محرر الاستطلاع قائلا: إنها مجموعة مبادئ تشبه اشتراكية الرئيس عبدالناصر(١٣٥).

وفى تراث الممارسة والفقه الإسلاميين، ما يدعم التوجه الاشتراكي عموما، فبعد الفتوحات الإسلامية الكبرى، رفض عمر بن الخطاب تقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين المسلمين، ووضع قاعدة الملكية العامة للأراضى الخراجية، والأراضى الخراجية ـ كما يقول الماوردى صاحب "الأحكام السلطانية" "هى كل أرض عامرة بشريا حال الفتح أو كل أرض موات تم إحياؤها بماء الخراج، ويقصد بماء الخراج: ماء الأنهار المفتوحة كدجلة والفرات والنيل، ويقول الإمام مالك: "لا تقسم أراضى الخراج، وتكون وقفا يصرف خراجها ـ أى ناتجها ـ فى مصالح المسلمين" وتعارف الفقهاء المسلمون على أن أراضى الخراج لا يجوز توريثها أو بيعها من قبل العاملين عليها لأنها ليست ملكا لهم إنها ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم(١٣٦) ولم يعرف تاريخ العرب المسلمين ـ قبل الغزوة الاستعمارية الحديثة ـ تلك الملكية الفردية، المطلقة والمقدسة، بل قامت أنماط الملكية على أساس التصرف والاستخلاف دون حق

البيع أو التوريث أو التدمير التى نص عليها قانون الرومان، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الاجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية) وملكية المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة (التسيير الذاتي) من قبل أهل الحل والعقد فى المستويات المختلفة، ولم يسمح لأحد أن يدعى أنه يملك الأرض، وأن الآخرين عبيد أو أقنان لديه، ولا يجوز أن ينظر إلى تلك الأنماط من الملكية والإنتاج على أنها محصورة فيما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسيين، وهى لا تعوق الانتقال إلى مراحل اقتصادية أرقى كالزراعة الآلية والتصنيع مع الحفاظ على طابعها الجماعي.

إذن، فاشتراكية عبدالناصر ليست نبتا غريبا مقطوع الصلة لا عن الشرع الإسلامى ولا عن التاريخ الإسلامي، بل هى خرجت على أنماط (الإقطاع) و(الرأسمالية) المفروضة علينا فرضا، وانطلقت من خصائص واقعنا الموصول بالإسلام مع الانفتاح على تجارب الآخرين دون النقل الآلى عنهم، إنها مرة أخرى: صيغة "التوفيق الفعال" التى امتازت بها الناصرية.

(٢/٤) وقضية الوحدة العربية مكون جوهرى للناصرية.. وهى تقوم على أساس من الوجود القومى التام للأمة العربية. ونظريات

الوجود القومي متعددة، وفرضتها ظروف تاريخية بعينها كانت منطقتا "الإلزاس واللورين" موضع نزاع طويل بين الفرنسيين والألمانيين، وترتب عليها ظهور نظرية ألمانية ـ نظرية فيختة ـ تركز على وحدة اللغة لأن أهل الإلزاس واللورين كانوا يتكلمون الألمانية، أما النظرية الفرنسية ـ نظرية رينان ـ فتركز على إرادة العيش المشترك التي تحمل أهل الإلزاس واللورين على البقاء جزءا من فرنسا، أما المدرسة الماركسية في القومية فقد صاغها ستالين، كانت الماركسية ترى في القومية وجودا طارئا ومشروطا بالتحول الاقتصادي ـ الطبقي إلى الرأسمالية وتوحيد السوق القومي، ومن ثم أضاف ستالين شرط الحياة الاقتصادية المشتركة إلى عناصر وحدة اللغة والتاريخ والثقافة، ولم يكن ستالين بذلك يراعي اعتبار كونه ماركسيا يؤمن بالفاعلية الاقتصادية وحدها، بل كان يبرر ضم وإلحاق أمم أخرى تحت التكوين إلى روسيا بأمل أن تصهر الجميع وحدة الحياة الاقتصادية وتغير روابط اللغة والتاريخ والثقافة، ويركز أبو القومية العربية الحديثة "ساطع الحصري" على عنصري وحدة اللغة والتاريخ، وثمة نظريات قومية أخرى تركز على وحدة الأرض، وطبقا لأي من تلك النظريات أو لها مجتمعة، فإن العرب يشكلون قومية واحدة وأمة تامة التكوين.

إذن فوجود الأمة العربية حقيقة علمية، لا يعوزها البرهان أو

الإثبات، إنها وجود مصدق لمجمل المفاهيم القومية، وهو ما دفع عبدالناصر، إلى التركيز بالذات على تلك المكونات الحية الدافعة لتوحيد وخلق سلطة سياسية موحدة فى الوطن العربي، ركز عبدالناصر على وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الألم، ووحدة الأمل، وحدة التاريخ تربط الماضى بالمستقبل، ووحدة اللغة تصنع وحدة الثقافة والعقلية الجماعية، ووحدة الألم والأمل تشكل وحدة الأساس النفسى الاجتماعي، وتشكل وحدة المقاومة المشتركة لمشاريع الهيمنة والعدوان الخارجى ووحدة الأمة العربية ـ فى الخطاب والممارسة الناصرية ـ ليست مجرد استعادة لأوضاع كانت عليها قبل قدوم الغزو الاستعماري، إنها حركة تغيير سياسى واجتماعى شامل، إنها ثورة تبلغ هدفها التوحيدى "بالتحرير السياسى للوطن العربى من المستعمر الأجنبي، وتحرير المواطن من سلطة المستبدين الإقليميين أعوان الاستعمار، وتحرير الثروات القومية وتصفية الاستغلال بالتنمية المستقلة والتحول الاشتراكي، والوحدة ـ لدى عبدالناصر ـ ليست هدفا محايدا تجتمع عليه المتناقضات فى حركة الصراع الاجتماعي، إنها هدف قوى الشعب العربى العامل تسعى إليه بوحدة نضالها وحركتها ووحدة طليعتها الثورية، ومصر ـ فى التفكير الناصرى ـ هى الدولة النواة، ونقطة الارتكاز فى حركة التوحيد العربي(١٣٨).

ولا مسوغ لاصطناع تناقض مع القومية باسم الإسلام.

لا مجال لاصطناع التناقض، والقرآن الكريم لا يسند دعاة التناقض، فالقرآن لم يحصر مفهوم الأمة فى نطاق العقائد الدينية فقط، والأمة فى القرآن "هى كل جماعة يجمعهم أمر واحد.. دين واحد أو مكان واحد أو لغة واحدة أو زمان واحد" وليس يلزم فى الأمة قرآنيا أن تكون جماعة بشرية فقد تكون من الطير أو من الحيوان(١٣٩)، والأمة فى اللغة مصطلح تفرع عن المادة اللغوية "أم" وهى كل شيء يضم إليه ما سواه، جاء فى القرآن الكريم: "وما من دابّة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم" (سورة الأنعام: ٣٨) وجاء فى القرآن: "قيل يا نوح اهبط بسلام مّنّا وبركات عليك وعلى أمم مّمّن مّعك" (سورة هود: ٤٨) وهنا الأمم بمعنى الجماعات المتميزة من الطيور أو الحيوانات التى اصطحبها نوح فى سفينة النجاة، والأمم فى القرآن تتعدد فى الزمان والمكان يقول سبحانه: "ولو شاء اللّه لجعلكم أمّةً واحدةً" (النحل: ٩٣)، ويقول: "ولو شاء اللّه لجعلهم أمّةً واحدةً" (الشورى: ٨)، ويقول: "وما كان النّاس إلاّ أمّةً واحدةً فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من رّبّك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون" (يونس: ١٩) وقد وردت كلمة أمة فى أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم، وحملت دلالة التميز مع اختلاف مضامين التميز، ولم ترد بمعنى التميز فى

العقيدة - على نحو قطعي - سوى فى آيتين متجاورتين قال تعالى: "إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مّهتدون" (سورة الزخرف: ٢٢)، وقال تعالى: "إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مّقتدون" (سورة الزخرف ٢٣)(١٤٠).

ومعنى هذا، أن المسلمين - قرآنيا - أمة بمعنى العقيدة، وأن العرب أمة بمعنى تميز خصائصهم التى تجعل منهم قومية واحدة، والقومية فى اللغة مشتقة من الفعل الثلاثى "قام" والفعل الرباعى "أقام" بمعنى الثبات والاستقرار فى المكان، والقوم فى القرآن لا يربطهم المكان فقط بل اللغة واللسان، يقول الله تعالى: "وما أرسلنا من رّسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم" (سورة إبراهيم: ٤) أى بلغة قومه، ويقول: "فإنّما يسّرناه بلسانك" (سورة مريم: ٩٧)، ويقول: "وهذا كتاب مّصدّق لّساناً عربيّاً" (سورة الأحقاف: ١٢)، إذن فالوجود فوق أرض واحدة ووحدة اللغة التى هى الوعاء الثقافى روابط توجد القومية(١٤١)، ومن ثم يظهر أن القول بوجود الأمة العربية والقومية العربية لا يتناقض مع النص القرآن بل يصدقه.

ورغم أن مفاهيم الأمة والقومية هى اصطلاحات حديثة، ومن مواليد القرن التاسع عشر، إلا أن فلاسفة ومؤرخى العصور الإسلامية الوسيطة عرفوا الأمة بالمفهوم الطبيعى الاجتماعى لا بالمفهوم الدينى فقط، يقول الفارابي: "إن الأمة تتميز عن غيرها

بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية واللسان" ويضيف المسعودى إلى خصائص الأمة الفارابية "وحدة المكان"، أما ابن خلدون فقد استخدم الأمة بمعنى "الجيل" وهو يقدم تعريفا للأمة بأنها "الجماعة الشاملة التى تتميز عن غيرها بالنسب أو بالجهة أو بالعوائد والشعار أو بغير ذلك من الخصائص والمميزات"(١٤٢).

وفى الطريق ذاته سار مفكرون إسلاميون مجددون عرفوا بصدق انتسابهم لشعار الجامعة الإسلامية، يقول جمال الدين الأفغاني: "الأمة العربية هى عرب قبل كل دين ومذهب" ويرى اللسان "من أكبر الجوامع التى تجمع الشتات، وتنزل من الأمة أكبر المفاخر"، ويقول عبدالرحمن الكواكبي: "إن الأمة قوم بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة" ويضيف "أن العرب هم أقدم الأمم وأعرق الأمم"(١٤٣).

وقد تأثرت جماعات الإسلام السياسى فى بلادنا بفكرة الباكستانى أبى الأعلى المودودى عن القومية، يقول المودودي: "إن القوميات جرّت بلاء عظيما على الإنسانية، ووزعت العالم الإنسانى إلى مئات وآلاف الأجزاء، وهى على الدوام متحاربة بينها لأجل ما فى نفوس أهلها من العصبية"، ويضيف "والقومية تنشئ العصبية الأهلية فى الإنسانية فكل أمة تريد اجتثاث غيرها ومعاداتها والنفرة منها لا لشيء إلا أنها أمة غيرها"(١٤٤)، وقد

صدر المودودى فى رأيه الرافض للمبدأ القومى عن تجربة تاريخية عايشها، وهى تجربة انفصال باكستان عن المجموع الهندى فى أواخر الأربعينيات، انفصلت باكستان على أساس دينى إسلامى مناقض للهندوكية السائدة فى الهند، ومن ثم تولد عند المودودى ربط عقلي مفاده أن الانتماء الإسلامى لباكستان لا يتم إلا بنفى الهندية كمشروع اندماج قومى تاريخي، لذلك جاء رفضه للقومية باتا وحاسما ووضع فيها كل نقيصة، وأحالها إلى محض انتساب عرقى عنصري، وجاءت تجربة انفصال بنجلاديش (باكستان الشرقية سابقا) عن باكستان الغربية لتؤكد خطأ المودودي، فبنجلاديش وباكستان يربطهما الدين، لكن انتفاء روابطهما القومية ـ اللغة والجغرافيا.. الخ ـ وضع نهاية للوحدة بينهما، ومن ثم فلا معنى لتصديق نظرية المودودى وهى حصيلة تجربة انسلاخ باسم الدين أعقبتها تجربة انسلاخ باسم القومية، أما الدين والقومية ـ عند العرب ـ فلهما معنى توحيدى لا انسلاخي.

القومية العربية دعوة توحيد يعز العرب ويعز الإسلام، ولا يجوز أن توصف حركة القومية العربية بالانفصالية أو العداء للإسلام لمجرد أنها عارضت الخلافة العثمانية وسعت لدولة عربية مستقلة، يقول المفكر الإسلامى التجديدى أحمد كمال أبو المجد "إن موقف هؤلاء القوميين كان موقفا إسلاميا مستنيرا فى مواجهة موقف

متخلف عقيم تصور أن اللافتات التى ترفعها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحدها على صنع المعجزات لحساب الإسلام والمسلمين". ويضيف "أن هؤلاء شعروا بالمفارقة الهائلة بين تحدى الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقل والتنظيم والقوة العسكرية وبين ضآلة ما أعدته الدولة العثمانية لمقاومة الزحف، بعد أن تدثرت بالجمود وتزملت بالانغلاق، وبعدت عن الاجتهاد والنظر وفقدت مقومات الحركة الفعالة التى لا يصلح غيرها لمقاومة الزحف الغربي"، أما حركة القومية العربية المعاصرة منذ الخمسينيات فلا يمكن أن توصف بأنها حركة تمزيق للوحدة الإسلامية لأن الواقع القائم ليس واقع تجمع إسلامى سياسي، وإنما رفع القوميون دعوتهم ـ كما يقول أبو المجد ـ فى وجه واقع التجزئة الإقليمية والانحصار داخل حدود الدول والكيانات العربية المجزأة، والتى يعكس أكثرها ثمرات جهد استعمارى واع أو صراعات حكام تنازعوا أسلاب شعوبهم فى مرحلة من مراحل التاريخ(١٤٥).

ورابطة القومية العربية بالذات لها أوثق الصلة بالإسلام، إنها ثمرة مباركة لثورة الدين الإسلامى وتاريخ حضارته، كانت المنطقة قد شهدت قبل الإسلام تفاعلا لغويا ثقافيا وهجرات بشرية ومعارك مشتركة ضد مخاطر خارجية، ثم أتى الإسلام، ومعه الخلق العربى الجديد والمكتمل، توحدت بالإسلام قبائل الجزيرة العربية ثم

امتدت فتوحاته إلى دمشق (٦٣٥م) وبقية الشام قبل نهاية (٦٤٠م) ومصر والعراق (قبل نهاية ٦٤٣م) والمغرب العربى كله (٦٩٨م)، ورفع الإسلام عن شعوب المنطقة عبودية الفرس والروم وألغى ما بينها من حدود وقدم لها لغة مشتركة ونظما مشتركة للحياة الاقتصادية والسياسية، ثم انصهر الجميع فى معارك مشتركة ضد مخاطر خارجية أظهرها الخطر الصليبى والمغولي، وكانت الحصيلة: أن صنعت الأمة العربية بخصائصها الموحدة التى جعلت منها قومية متميزة.

وقد امتدت فتوحات الإسلام إلى خارج المنطقة العربية شرقا إلى فارس (٧٤٣م) وغربا إلى إسبانيا (٧١٠م) وشمالا إلى جزر البحر المتوسط وأوروبا، ودخل الإسلام أيضا بالدعوة الحسنة لا بالفتح المسلح إلى تركيا وشرق آسيا وغيرها من بقاع الأرض وقدم المغول والتتار إلى بلادنا غزاة وعادوا مسلمين، وكل هؤلاء أسلموا لكنهم لم يتعربوا أى لم يصبحوا عربا أو امتدادا للأمة العربية، ففارس (إيران) أخذت عن العرب حروف اللغة فقط، ولم يتم تعريبها، وتركيا أخذت عن العرب حروف اللغة ثم تغير الأمر مع ثورة أتاتورك العلمانية وأخذ الأتراك بالحروف اللاتينية، واختلفت الأسباب، ويشير الدكتور عبدالعزيز الدورى إلى أن إيران وبلاد ما وراء النهر لم تتعرب "لاقتصار العرب الفاتحين على التجمع فى

مراكز مدنية متباعدة، ووجود تراث ثقافى وحضارى مع ذكريات تاريخية قريبة، وقيام لغة أدبية فارسية سادت وصارت لغة ثقافية وحدت من نطاق التعريب"[١٤٦]، أما تركيا فلم تكن أمة بل قبائل دخلت الإسلام متأخرة (١٠٥٥) فى عهد الخليفة العباسى القائم بأمر الله ولم تشهد حضورا ثقافيا عربيا كثيفا، وكان سكانها أقرب إلى التفاعل مع المحيط الأوروبى خاصة بعد أن ضعفت سيطرة العرب على الدولة الإسلامية وانتقلت العاصمة إلى الآستانة، ولم تتعرب إسبانيا رغم أنها كانت عند فتحها فى طور قبل قومي، وذلك بسبب الطابع الثقافى لخطة حركة استرداد المسيحى وهى خطة "لم تفصل بين الثقافة العربية والإسلام واعتمدت القضاء على العنصر السكانى العربى والبربرى الذى حمل الثقافة العربية الإسلامية"[١٤٧]. وهكذا، تكونت بتفاعلات التاريخ وتميزت دائرتان ضمن المحيط الإسلامي: دائرة قومية للعرب، ودائرة للمسلمين من غير العرب، وهم قوميات وأمم شتى، ويبقى رباط العقيدة الدينية هو القاسم المشترك.

والبعض يرفعون شعار الخلافة الإسلامية تأسيسا على رابطة العقيدة الدينية، ويناهضون بها هدف التوحيد العربي، وليس من نص دينى يلزم المسلمين بالخلافة بمعنى الوحدة السياسية التامة، ثم إن ما عرف بدولة الخلافة لم تكن أكثر من إمبراطورية شهد التاريخ

البشرى القديم والوسيط عشرات من أمثالها ، وقامت كل تلك الإمبراطوريات على "حق الفتح" وكان معيارا معترفا به للشرعية ظلت آثاره موجودة حتى عام ١٩١٩ حين ألغته عصبة الأمم(١٤٨)، كانت الإمبراطوريات تعتمد على قوة جيوشها ، ولا تضع لها حدودا نهائية، بل هى فى حركة مغالبة وحروب دائمة مع غيرها من الإمبراطوريات، ومع تطور التكوينات الاجتماعية البشرية، ظهرت أمم وقوميات صارت هى القاعدة الشرعية فى البناء السياسي، ولعل تفكك الإمبراطورية السوفيتية التى أقامها جوزيف ستالين ووضع شعارا لها وحدة العقيدة الماركسية، ما يؤكد أن المبدأ القومى هو حجر الأساس فى بناء الدولة المستقرة، ولا يعود الأمر إلى إخفاق الماركسية كنظام اقتصادي يمكن أن تتبناه أو تعدل عنه أى أمة دون أن يعنى ذلك تفككها البنائي، والدليل: أن الصين المجاورة والتى تتمتع بتجانس قومى وثقافى عريق لا يجرى فيها شيء مما جرى للسوفيت، ولا ينتظر أن يحدث حتى لو أعلنت رسميا عدولها عن الماركسية.

إذن فثمة حدود فاصلة بين معنى الانتماء إلى قومية ومعنى الانتساب إلى عقيدة دينية أو وضعية ذات طابع فوق قومي، وقد انطلقت الناصرية من حقيقة الوجود القومى للأمة العربية لتؤكد مطلب وهدف الوحدة السياسية التامة، ولم تتخلف الناصرية فى

الوقت نفسه عن طاعة الأمر القرآني "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا"، ولم تهمل دائرة العقيدة التي تجمع العرب إلى غيرهم وهي الدائرة الإسلامية، يقول عبدالناصر في كتابه "فلسفة الثورة": لا يمكن أن نتجاهل أن هناك عالما إسلاميا تجمعنا وإياه روابط لا تقر بها العقيدة الدينية فحسب وإنما تشدها حقائق التاريخ كذلك" ويضيف: "ولقد ازداد إيماني بالفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي في دائرة إخوان العقيدة،" ويتابع "ولقد خرجت بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون المسلمين، تعاونا لا يخرج بهم عن حدود ولائهم لأوطانهم وقومياتهم في العقيدة قوة غير محدودة"(١٤٩)، ويشيع على سبيل الخطأ أن عبدالناصر تحدث عن الدائرة الإسلامية لكنه لم يسع أبدا إلى تجسيدها، والواقع أن عبدالناصر أنشأ هيئة سميت "المؤتمر الإسلامي" سنة ١٩٥٤، وهدفت وقتها إلى تأكيد البعد الإسلامي في سياسة مصر الخارجية ومواجهة سياسة الأحلاف الاستعمارية التي حمل بعضها أسماء إسلامية، ثم كان إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - أوائل الستينيات - متابعة للطريق ذاته، وإن تكن طبيعته بعيدة عن السياسة المباشرة، لكنه لعب دورا غير منكور في توثيق روابط المسلمين جميعا، وتأكيد هيبتهم في مواجهة الآخرين، ثم إن خط عدم الانحياز قد شمل

الدائرة الإسلامية ضمن ما شمل، وكان جمال عبدالناصر رمزا للتجمع العربى الإسلامى المشارك فى الحركة، بينما كان نهرو وتيتو يمثلان حساسيات أخرى متضامنة، ثم هناك تجربة توحيد عقيدى إسلامى ممتازة رعتها الدولة الناصرية، ونعنى بها "جماعة التقريب بين المذاهب"، نشأت الجماعة فى القاهرة أواخر الخمسينيات ونشطت فى الستينيات، وأصدرت مجلة "رسالة الإسلام" التى شارك فى تحريرها فقهاء كبار من الأزهر ومعظم مراجع السنة والشيعة، وصدرت فتوى الشيخ محمود شلتوت فى "جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر ومنها مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية" وتلك خطوة غير ملحوقة وغير مسبوقة منذ تفرق المسلمون عقيديا قبل ثلاثة عشر قرنا.

وبديهي، أن تناقضات عبدالناصر الأساسية مع الحكام الرجعيين أثرت على العمل فى الدائرة الإسلامية، تماما كما حدث لجهود التوحيد العربي، الناصرية تركز على وحدة الهدف وثوريته وتقدميته لا على وحدة الصف الكاذبة، وقد عارض عبدالناصر حكومات أقطار عربية وساند حركتها الثورية، وحدث الشيء نفسه حين عارض حكومات دول إسلامية غير عربية وساند حركاتها الثورية (مثال: عارض عبدالناصر بشدة حكم شاه إيران وقدم أوفر دعم ممكن لحركة الخمينى الثورية منذ بداياتها القوية سنة ١٩٦٣).

وأظن أن متغيرات ما بعد عبدالناصر توجب على الناصريين اهتماما أكبر بالتضامن الإسلامي، فقد زال الاستقطاب الدولى على القمة، وحلت القطبية الأمريكية وحدها.. حتى إشعار آخر، وتدهورت حركة عدم الانحياز بأثر من تغير البيئة الدولية وبأثر من زوال قادتها التاريخيين وتراجع حركة الثورة بالعالم الثالث، ثم إن تفكك الإمبراطورية السوفيتية ويوغسلافيا التيتوية أضاف إمكانات ودولا جديدة إلى الدائرة الإسلامية، وهو ما جعل لدائرة إخوان العقيدة الدينية دورا مضافا فى تحصين قلبها العربى ضد مخاطر وأزمات تكاثرت عليها، ولم تعد الصيغ القديمة كافية، ولن تجدى نفعا صيغة التضامن الصورى بين الحكومات، والدليل: هو المصير الأسود الذى آلت إليه منظمة المؤتمر الإسلامى (نشأت بعد حريق المسجد الأقصى سنة ١٩٦٩)، ولابد من البحث عن أفق شعبى لعلاقات الدائرة الإسلامية، وأتصور أن الصيغة الممكنة هى برلمان جامع "للقوى الشعبية فى العالم الإسلامي، هى صيغة حلم بها الكواكبى فى كتابه "أم القرى" وحلم بها عبدالناصر فى "فلسفة الثورة" يقول عبدالناصر: "يجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة (...) ويجب أن يتحول إلى مؤتمر سياسى دورى يجمع القادة ورجال الرأى فى الدول الإسلامية والعلماء فى كافة أنحاء المعرفة والكتّاب والصناع والتجار والشباب ليضعوا فى هذا البرلمان

الإسلامى العالمى خطوطا عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معا، وحتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام"(١٥٠).

والبرلمان الإسلامى الذى حلم به عبدالناصر ليس صيغة متواضعة، إنها أكثر تقدما من صيغ محدودة طرحها إسلاميون من طراز حسن البنا (عصبة أمم إسلامية)(١٥١) بل ونتائجها الممكنة تفوق صيغة مالك بن نبى (الكومنولث الإسلامي)، تلك هى الصيغ الفقيرة التى طرحها أصحاب شعار الخلافة ويناهضون الناصرية بها، أما الناصرية فتطرح صيغة شعبية أوسع شمولا وأفعل تأثيرا، وأظن أن شرط النجاح لصيغة الناصرية يظل كما كان: وحدة عربية تامة فى القلب، وتضامن فعال فى المحيط الإسلامي، تلك طبائع الأشياء ومقتضيات العلم والتاريخ والثورة.. والدين أيضا.

(٣/٤) نقطة أخيرة، لابد أن تراجع فيها الناصرية أوراقها، إنها قضية الاستقلال الثقافى والحضاري.

فالاستقلالية هى أهم ما يميز الناصرية، وقد تقدمت بتوفيقيتها الفعالة من الاستقلال السياسى إلى الاستقلال الاقتصادي، وتلك خطوات فى الطريق الصحيح، لكنها تبقى ناقصة ما لم تكتمل بالاستقلال الحضارى عن الغرب، وتلك قضية لها أوثق الصلات بالإسلام كدين والإسلام كحضارة، وأحب هنا أن أذكّر بنصيحة القائد أحمد بن بله للناصريين، بن بله يعتبر الناصرية أعظم

وأخـصب مـا ظهـر فى السـاحـة العـربيـة منذ قـرون، ويعـدها "الإيديولوجيا العربية الثورية المواجهة للاستعمار والإمبريالية" لكنه يضيف ـ فى حوار مع مجلة "الموقف العربي" القاهرية قبل سنوات ـ أن الإمبرياليـة اليوم لم تعد ذات شكل عسكرى واقتصادي فقط، وأنها أصبحت هيمنة حضارية، ومن ثم فإن الجانب الثقافي الإسلامى لابد أن يكون ظاهرة بارزة فى التيار الناصرى خلال المرحلة المقبلة(١٥٢).

والاستقلال الثقافي الحضارى شيء آخر غير الانغلاق أو القطيعة الحضارية، الاستقلال يبدأ بالتسليم بوجود حضارات بشرية متعددة فى الزمان والمكان، والاستقلال يبدأ بنفى خرافة وجود حضارة إنسانية شاملة ووحيدة فى أى عصر، فلم يكن الأمر أبدا كذلك، وليس كذلك الآن، كانت هناك دائما حضارات تسود وحضارات تتنحى إلى حين، لكن دورات الصراع والتفاعل الحضارى كانت تسمح دائما للحضارات الأصيلة بالازدهار مجددا، وحضارة الغرب تسود الآن بينما حضارتنا العربية الإسلامية فى وضع المتنحى لا الميت، وليس المطلوب أن نغلق الأبواب والنوافذ فى وجه الحضارة الغربية، بل أن نستفيد من إنجازاتها الضخمة ونتمثلها ونهضمها، ولكن فى إطارنا القيمى والثقافى الحاكم، وأن نزيد باطراد من قدراتنا على مواجهة الغزو الحضارى بوصل ما

انقطع مع مواريثنا الذاتية، تجديد الذات هو الأساس وهو لا يتعارض مع الانفتاح على الآخر، مطلوب أن ننفتح أوسع انفتاح ممكن وواع على علوم الغرب الطبيعية وإنجازاته التقنية، مطلوب أن ننفتح على نظمه فى السياسة والاقتصاد مع ضمان حقوق الانتقاء والملاءمة والتكيف والبعد عن التقليد الأعمى، ومطلوب أن ننفتح على العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست "علما" بالمعنى المفهوم ومشوبة بأثر قيم حضارية تميزهم وقد لا تميزنا، ويصدق الأمر ذاته على الآداب والفنون ومناهج النقد الغربية لكن الحذر كله يبقى مطلوبا من جوهر الفلسفة الكامنة فى الحضارة الغربية ومنظورها الخاص فى رؤية العالم ومبادئها فى فهم وممارسة الحياة، وتلك الجوانب الأخيرة على تعارض مطلق مع خصوصيتنا الحضارية وتهدد باقتلاعنا من ذاتنا.

وقد يقال إن هذه "انتقائية أو توفيقية" وهى بالفعل كذلك، وليس عيبا أن ننتقى أو نوفق، فتلك بعض خصائصنا الحضارية، بل أظن أنها خصائص مطلوبة لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير، انفتح أجدادنا العظام على حضارة الفرس المتفوقة، وأخذوا عنها نظام ضريبة الأرض المعروف باسم "وضائع كسرى" ورفضوا نظام حكمها القائم على الحق الإلهى وعقائدها المجوسية والزرادشتية والمانوية، وانفتح أجدادنا العظام على حضارة

الروم البيزنطية، وأخذوا منها طرق الإدارة فى تدوين "الدواوين" ورفضوا عقائدها الغنوصية ومسيحيتها التى خرجت بالروح الهلينية عن عقيدة التوحيد، وانفتح أجدادنا العظام على تراث اليونان القديمة وفلسفاتها، لكنهم رفضوا عقائدهم الوثنية، وكذلك فعلت الحضارة الغربية البازغة مع حضارتنا العربية الإسلامية، أخذوا عنها كل منجزاتها العلمية كذلك والفلسفة التى تتسق فقط مع الميراث اللاتيني، أخذوا من فلسفة ابن رشد ما عرف "بالرشدية اللاتينية"، وتركوا ابن رشد الأكثر ثراء وعمقا واتصالا بحضارتنا نحن، أخذوا ابن رشد الشارح لأرسطو، وتركوا إضافاته الأغنى عن تصور الذات الإلهية ووحدة الوجود العقلى والمادى ومنهجه فى التوفيق بين الحكمة والشريعة(١٥٣).

ولا يعني ما نقوله، أن نغلق الباب دون فلسفات الغرب، بل أن نحذرها ونغربلها وننتقى منها وفق معايير مشتقة عن ميراثنا الحضاري، وبهدف تحديث أصولنا لا نفيها، وميراثنا الحضارى ليس عقيما ونقليا كما يقال، بل أعلى من شأن ومكانة العقل، والقاضى عبدالجبار ـ وهو من علماء الكلام المسلمين ـ قدم فى أدلته الفقهية "حكم العقل" على "حكم النقل"، حتى لو كان الأخير من القرآن الكريم، وقال الماوردي: "أن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول"(١٥٤).

ولفظة "الخصوصية الحضارية" ليست لفظة هائمة أو تجريدا لا يلمس أو يحس، تماما كما أن مصطلح الحضارة والثقافة ليس كذلك، الثقافة والحضارة هى الحياة نفسها، إنها "أسلوب الحياة" المميز لوجود بشري معين متصل فى الزمان والمكان، والخصوصية الحضارية هى جملة المكونات المادية والروحية المتراكمة بالاستمرارية التاريخية الحية لمجتمع بعينه، وثمة ثلاثة مستويات متداخلة ـ كما يقول د. أنور عبدالملك ـ فى تركيب الخصوصية الحضارية: أولها: التركيب الداخلي للخصوصية (أسلوب الإنتاج الاقتصادى الاجتماعى ـ إعادة إنتاج الحياة البيولوجية ـ السلطة والدولة ـ الأديان والفلسفات)، وثانيها: تاريخ الخصوصية (الاستمرارية الزمانية ـ مؤثرات المكان الجيوسياسية والجيوثقافية)، وثالثها: التفاعل الجدلى بين عوامل الاستمرار وعوامل التغير فى نسق حضارى بعينه[١٥٥].

والحضارة الغربية التى يدعونا البعض للأخذ بها، أو اعتبارها معيارا للتقدم غاية له، حضارة تغتال إنسانها ذاته، بعد أن اغتالت الآخرين بالسحق والاسترقاق والنهب، ولا تزال تفعل.

كانت حضارة الصناعة وعداً عظيمًا بالسعادة والفرحة، ورث الأوروبيون عن "سبينوزا" تعريفه للفرحة "الفرحة هى سبيل الإنسان من حالة أدنى إلى حالة أعلى"، والكآبة هى العكس، وتصوروا أن

التقدم العلمى والصناعى سوف يعلو بالإنسان ليصبح إلها متحررا من قيود الطبيعة، ومستخدما إياها كأحجار فى بناء عالم يخلقه بنفسه، وكانت النتيجة: ضياع الوعد بالسعادة، لم يصبح الإنسان هو نفسه، بل أصبح مجرد ترس فى آلة استهلاك ضخمة، وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية فى المصير، كلاهما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصى من المنفعة وشهوة التملك، كان خروشوف يصف شيوعيته بأنها "شيوعية الجولاش" التى "تتيح للجميع تملك السلع الاستهلاكية بدلا من حصرها فى يد الأقليات الرأسمالية"، وقد أخفقت الشيوعية فى تحقيق وعدها التملكي، بينما نجحت الرأسمالية، وسقط الجميع فى امتحان السعادة الإنسانية، وعلى حد قول "ألبرت شفايترز" فقد أصبح الإنسان "كائنا أعلى - سوبرمان - ولكن هذا الإنسان الأعلى الذى يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان، لم يرتفع إلى مستوى عقلانى أعلى بل إنه يزداد فقرا وتجردا من روحه وإنسانيته".

قامت الحضارة الغربية على فكرة المنفعة، والمنفعة الاقتصادية وحدها فى الأغلب الأعم، وخلقت من إنسانها إنسانا للتملك، تتمحور حياته كلها حول الأشياء وتتخلو من الناس، ويشعر - كما يقول إريك فروم - بأنه خصم للآخرين جميعا، للزبائن الذين يريد أن يخدعهم، وللمنافسين الذين يريد أن يقضى عليهم، وللعمال الذين

يريد أن يستغلهم، وللأغنياء الذين يحسدهم لأنهم يملكون أكثر، وللفقراء الذين يخاف منهم، وغا إنسان التملك فى ظل الرأسمالية كما فى ظل الشيوعية، تناسى الشيوعيون عظات ماركس عن التشيؤ والاغتراب ومخاطر مقايضة التملك بالإنسانية (كل ما يأخذه الاقتصاد من إنسانيتك يرده إليك ثروة ونفوذا) قام النظام الشيوعى السوفيتى على مبدأ الاستهلاك كهدف للحياة، طالما ظل كل شخص راغبا فى امتلاك المزيد فلا نهاية للطبقات أو الحروب الطبقية ومآسى الجشع جريا وراء اللذة والأنانية المفرطة، وفى نمط التملك يكمن الإحساس بالتعصب، وإذا كان التملك هو خطيئة الغرب، فإن الكينونة هى فضيلة الشرق، إنسان التملك يأخذ دائما ويبحث عن المزيد، أما إنسان الكينونة فيعطى دائما، ويصف البعض نمط "الكينونة" فى صورة بليغة: "حين يسقط الضوء على زجاج أزرق، فإننا نرى لونه أزرق لأنه يمتص كل الألوان الأخرى ما عدا الأزرق، ومعنى ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقة لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء، أى أنه يُعرف لا بما يملك، ولكن بما يعطي"(١٥٦).

وربما كان السبب هو روحانية الشرق وتدينه فى مقابل وثنية الغرب، نعم مازالت أوروبا تعتنق الديانة المسيحية، ولكن بعد تفريغها من مضامينها ومعانيها السامية، كان المسيح بطلا للمحبة

وشهيدا وهب حياته من أجل الرب ومن أجل رفاقه، كان بطلا بغير سلطة لا يستخدم القوة، أما البطل فى خيال الغربيين المعاصرين فهو البطل الوثنى الذى يشبه أبطال الإغريق والرومان، يغزو وينتصر ويدمر وينهب ويسرق وينتفخ غرورا، وقد ينطبق على التاريخ الغربى الحديث وصف القديس أوغسطين للتاريخ الرومانى بأنه "تاريخ عصابة من اللصوص"، لا توجد جريمة إلا وارتكبها الغربيون، أبادوا شعوبا بأسرها مثلما حدث للهنود الحمر، واسترقوا الزنوج، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله، وشنوا حربين عالميتين ونفذوا الثالثة فى حرب الخليج الأخيرة، وربما كان استمرار تقليد الألعاب الأوليمبية الإغريقية دليلا رمزيا على اتصال وثنية الغرب المعاصرة، ففيها معانى التهوس وتمجيد القوة والترويج الإعلامى التجارى لنزعة التملك والتعصب، وقد اقترح مفكر غربى أن يحل محل احتفال الألعاب الأوليمبية احتفال آخر تعرض فيه مسرحية الآلام (التى تعرض آلام السيد المسيح فى حضارة تتسمى بالمسيحية) لقد تحول المسيح عند الغربيين إلى وثن يحب نيابة عنهم بينما تفرغوا هم لمواصلة حياتهم على طريقة البطل الإغريقى الوثني(١٥٧).

ومع تداعى التأثير المسيحى الخالص، لم تنجح الأفكار الوضعية الغربية فى ملء فراغ الروح، بل غذت كلها نزعة التفوق

والتعصب العرقي، حتى الماركسية بدعاواها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ"حد المنفعة الاقتصادية"، وتبريرها للظاهرة الاستعمارية على أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضاريا، وباعتبارها تاريخ التطور الأوروبى تاريخا للعالم كله، قبل الماركسية ومع ظهورها كانت الأفكار العرقية تنتعش بشدة خاصة مع كشوفات داروين البيولوجية، بدأت الموجة العرقية ـ قبل داروين ـ بـ"جوبينو" الذى حجز للأبيض مكانة الإنسان الأعلى، أما الصفر فيمثلون "العقل العملى والمقيد" وترك للسود مكانة "العقل المنحط" ووصفت عرقية جوبينو بأنها عرقية يائسة تخاف التحلل الحضارى بسبب اختلاط الأجناس وتحلل صفاتها الموروثة، بعد العرقية اليائسة ولدت العرقيات المقاتلة المتأثرة بفلسفة نيتشه الفردية والسوبرمانية "إنى أبشركم بالإنسان الأعلى، يجب أن يأتى من الإنسان ما يفوق الإنسان" ,تأثرت النازية بنيتشه وتأثرت الصهيونية أيضا، يقول الحاخام الصهيونى آحاد هعام: "إذا كان الهدف من الحياة هو السوبرمان، فإن ظهوره رهن بظهور الأمة الممتازة أو السوبر أمة" يضيف هعام "من الطبيعى أن يسلم الإنسان بوجود درجات متتابعة فى سلم الخليقة بدءا بظهور الكائن غير العضوي، فالنباتات والحيوانات القادرة على النطق يتقدمها جميعا الجنس اليهودي"!!

والحضارة الغربية تؤول الآن إلى أسوأ مواليدها، إنه اليمين الجديد الذي يحكم أمريكا وتقوى حركاته فى أوروبا كلها، واليمين الجديد كاليمين القديم يستنكر حق المساواة للمواطنين فى الدولة الحديثة، وإذا كان اليسار الجديد فى الستينيات قد أنكر تماما دعاوى البيولوجيا، ورد كل الفروق البشرية إلى التكوين الاجتماعي، فإن اليمين الجديد - على العكس - يستند إلى ما يسمى "الحتمية البيولوجية"، وكان نمو فكرة الحتمية البيولوجية منذ أوائل السبعينيات - فى جوهره - ردا سياسيا وإيديولوجيا على مطالب الفئات الساخطة التى تتجه يسارا، وهكذا وظفت البيولوجيا لإنكار شرعية مطالب السود والنساء والمهاجرين الإفريقيين والآسيويين بالمساواة فى المجتمعات الأوروبية والأمريكية، وعدم المساواة - فى رأى اليمين الجديد - هو الأمر الطبيعى لأنها تتفق مع حقيقة وجود فروق بيولوجية وراثية، والحتمية البيولوجية ليست علما بل خيالا مريضا يرتدى مسوح العلم، وهى أقرب إلى روايات إميل زولا - فى القرن التاسع عشر - عن أسرة "روجون ماكار"، كان زولا يكتب دائما فى مقدمة رواياته تلك "للوراثة قانونها تماما مثل ما للجاذبية قانونها"(١٥٨).

وفى أحضان اليمين الغربى الجديد، وإلى جوار مذاهب الحتمية البيولوجية، ترعرعت العقيدة الإنجيلية المسماة الحقبوية الألفية أو

المسيحية الصهيونية، وتضم طوائف الإنجيلية حتى الآن حوالى (٦٥) مليون شخص فى الولايات المتحدة فقط، وكل هؤلاء لا تؤرق ضمائرهم أسئلة قديمة تخص مسئولية اليهود عن دم المسيح مثلا، بل كل ما يشغلهم مساعدة إسرائيل استعدادا لعودة المسيح الثانية، فإنشاء إسرائيل الكبرى وبناء هيكل سليمان الثالث على أنقاض المسجد الأقصى يعجل بعودة الرب مع بداية الألف الثالثة بعد الميلاد، وهكذا تصبح مذابح الصهيونية العنصرية ضد العرب مقاومة للشيطان، وتمهيدا للمعركة الأخيرة "هرمجدون" التى بشر بها الإنجيل، إنها منتهى الخيانة لمسيح المحبة ومنتهى الأمانة لعقيدة التعصب الغربى الوثنى فى الوقت ذاته.

تلك هي العقيدة التى تصنع ما يسمونه النظام العالمي، عقيدة النفعية والتملك والتعصب والوثنية باسم الدين، عقيدة تدوس بالأحذية شعوب وحضارات الجنوب كله، ونحن بالذات نحن العدو والضحية رقم (١)، نحن بالنسبة لهم سوق تجاري ومخزون نفط وموقع استراتيجي يجب إخضاعه بالتدخل المباشر أو عبر إسرائيل (مبعوث العناية الغربية) في منطقتنا، ونحن أيضا حضارة يجب أن تقتلع جذورها المطمورة قبل أن تقدم البديل، وثمة بُعد صراعى يقلق شعوب الغرب البيضاء منا بالذات، إنه البعد السكانى الثقافي، مفكرو الغرب هلعون مما يسمونه انقراض الجنس الأبيض،

ففى سنة ١٩٠٠ كانت الشعوب البيضاء فى استراليا وأمريكا الشمالية ونيوزيلندا وأوروبا تمثل ٣٢٪ من سكان العالم، وقد هبطت النسبة إلى ٣١٪ عام ١٩٥٠، وتراجعت إلى ٢٠٪ عام ١٩٩٠، والجنس العربى من الأجناس المخيفة للبيض بسبب تزايد معدلات نموه، وإذا استمرت نسب الولادة الحالية على حالها ـ كما يقول الأمريكى ديفيد هال فى صحيفة "واشنطن بوست" ـ فإن عدد سكان المحيط العربى الإسلامى جنوب البحر الأبيض سيتجاوز عدد سكان أوروبا الغربية، والوجه الآخر للتحدى هو عدد المهاجرين الملونين فى أوروبا ويبلغ (١٨) مليونا نصفهم من العرب وأغلبهم من المسلمين، وهؤلاء المهاجرون ينشرون الإسلام واللغة العربية معهم فى القارة الأوروبية، ويزيد نفوذهم السكانى والثقافى والسياسى باطراد وهو ما يقلق وينمى مشاعر عداء عنصرى من البيض المنتسبين زورا للمسيحية السمحة(١٥٩).

وبينما تعد انهيارات روسيا وأوروبا الشرقية بمثابة إعادة دمج لتلك الشعوب فى بيئتها الحضارية الأصلية، وتبدو وكأنها تضميد للجرح السطحى الذى مثلته ثورة البلاشفة فى تاريخ الحضارة الغربية، فإن البعض يريد أن يوهمنا أنها نهاية التاريخ بالمطلق وليست نهاية تاريخ بذاته فى تطور الحضارة الغربية، ويصفها "فرانسيس فوكوياما" ـ الأمريكى من أصل يابانى ـ بأنها "نقطة

النهاية لتطور البشرية الإيديولوجى"، ويتحدث آخرون - منهم بيتر برجر عالم الاجتماع الأمريكى - عن "الثورة الرأسمالية" التى توالى انتصاراتها، إنها النهاية والثورة التى تصنع هناك وتحاول إقناعنا بها آلة سحق إعلامى وثقافى غير مسبوقة فى جبروتها، وفى حين يتم تدويل الرأسمالية بالشركات الاقتصادية متعدية الجنسيات، فإنه يتم أيضا تدويل الثقافة والحضارة والرؤية الغربية عبر شركات إعلامية عابرة للقارات، وهناك عدد صغير من هذه الشركات (خمس عشرة شركة) تتحكم فى كل المواد والوسائل والمؤسسات والتقنيات الإعلامية والإعلانية فى العالم، بل إن أربع وكالات أنباء رأسمالية وهى (رويتر - أسوشيتدبرس - يونايتدبرس - فرانس برس) تحتكر فيما بينها (٨٠٪) من إجمالى تدفق المعلومات الدولية، وتكرس هذه الوكالات (٨٠٪) من أنبائها لدول الشمال، وتتصدر وكالات ومؤسسات الأنباء التابعة للولايات المتحدة مجمل وسائل الهيمنة الثقافية والإعلامية فى العالم، وتسيطر على (٧٥٪) من إجمالى الإنتاج العالمى من البرامج التليفزيونية، و(٩٠٪) من إجمالى الأخبار المصورة، و(٨٢٪) من إنتاج المعدات الإعلامية والإلكترونية، و(٩٠٪) من المعلومات المخزنة - المعطيات - فى الحاسبات الإلكترونية.(١٦٠)، وكما تنهض وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بأدوارها فى التخريب السياسى

والاقتصادى والعسكرى تنهض أيضا بدور فى التخريب الثقافى والسيطرة على وسائله وتطويرها، ثمة وكالة أمريكية أخطر هى الوكالة الأمريكية للاتصالات الدولية (USICA)، وهى تقوم على نشاط إذاعى وصحافى وثقافى فى أربع جهات الأرض، وميزانيتها تساوى أربعة أضعاف ميزانية منظمة "اليونسكو" الدولية، وهى تعمل على أساس من "نظرية البعد الرابع" ,تلك النظرية التى صاغها الأمريكى "فيليب كومبس" وهى تضيف إلى الأنشطة الدولية الثلاثة لأمريكا (الدبلوماسى ـ العسكرى ـ الاقتصادي) بعداً رابعًا هو البعد الثقافي، ويقول خبراء الجمعية الأمريكية ـ وهى هيئة مهتمة بعلاقات أمريكا الثقافية مع سائر العالم ـ "سواء كانت الثقافة الأمريكية خفيفة أو عميقة وسواء كانت تعبيرا عن خير أو أسوأ ما لدينا، فمن الواضح أنها تشكل قوة هائلة تعيد صياغة الثقافات القديمة والحياة اليومية للشعوب الأخرى وتقولب مسالكها وفق مثال الولايات المتحدة" ولا تكتفى أمريكا بالغزو الثقافي من المركز فقط.. أى من واشنطن، بل إنها تكوّن فى جامعاتها طلائع غزو من أبناء الشعوب والحضارات المطلوب غزوها، وتشير إحصاءات إلى أن (٤٢٪) من الخريجين الأجانب من جامعات أمريكا يحتلون فى بلادهم مناصب قيادية، و(١٠٪) منهم يشغلون مراكز سياسية فى عموم العالم الثالث،

أما فى منطقتنا فإن (٨٠٪) من أساتذة بعض أهم جامعاتنا يحملون شهادات أمريكية، وهكذا أصبحت الثقافة الغربية الأمريكية بمثابة "جني" أفلت من مجتمعه، ودلف عمليا إلى المجتمعات كافة[١٦٠].

تلك بعض ملامح تنين العصر، تنين الحضارة الغربية تحت القيادة الأمريكية، فهل نواجهه بالذوبان ونجعل نقطة بدايتنا من نهايته، أم أن المواجهة الحضارية هى طريقنا للدخول إلى العصر، عصر نصنعه نحن ولا يصنعونه لنا، وكيف نوفق بين حاجتنا إلى الاستقلال وحاجتنا إلى الانفتاح الحضاري؟

أسئلة متروكة للناصرية وصيغتها العبقرية فى "التوفيق الفعال"، أسئلة متروكة للناصرية التى تعيد وصل ما انقطع مع مواريث الإسلام كدين وحضارة.

واللهم امنحنا القدرة على التعصب.. ضد التعصب.

هوامش

(١) جمال عبدالناصر ـ خطاب في مجلس الأمة ـ ١٩٦٠/٧/٢٠

(٢) د.عصمت سيف الدولة ـ عن الناصريين وإليهم ـ دار الموقف العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٩ ـ ص٢٦

(٣) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الناصرية راجع: ـ عبدالحليم قنديل ـ الناصرية إطار عام ـ مجلة "الموقف العربي" القاهرية ـ العدد ٦٢ ـ يونيه ١٩٨٥ ـ وحمدين صباحي ـ الناصرية نظرية الثورة العربية ـ الطلوع (كتاب غير دوري) ـ مركز إعلام الوطن العربي "صاعد" ـ القاهرة ـ العدد الثاني ـ يوليو ١٩٨٤

(٤) د. عبدالكريم أحمد ـ عبدالناصر والتاريخ ـ دار الموقف العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨١ ـ ص٣٢

(٥) الإمام محمد عبده ـ رسالة التوحيد (تحقيق د. محمد عمارة) ـ مركز الحضارة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٩ ـ ص١٥٨

(٦) المصدر السابق ـ ص١٦١

(٧) د.عصمت سيف الدولة ـ عن العروبة والإسلام ـ دار المستقبل العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٦ ـ ص٥٢

(٨) المصدر السابق ـ ص٧٥٢

(٩) المصدر نفسه ـ ص٨٨٢

(١٠) طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل ـ الحكومة والسياسة في الإسلام (ترجمة سيد حسان) مركز الحضارة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٠

(١١) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلام ـ مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨١ ـ ص٢٤

(١٢) د.عصمت سيف الدولة ـ عن العروبة والإسلام ـ (مصدر سبق ذكره) ص٦٢

(١٣) سلسلة كتاب الهلال ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ العدد ٤٠٠ ـ إبريل ١٩٨٤ ـ ص٢٤

(١٤) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) ـ القومية العربية والإسلام ـ (مصدر سبق ذكره) ص٢٥

(١٥) د. محمد عمارة ـ المعتزلة وأصول الحكم (مصدر سبق ذكره) ص٤٨٧

(١٦) د. أحمد صدقي الدجاني (مشارك) ـ القومية العربية والإسلام ـ (مصدر سبق ذكره

ـ ص٤٨٧
(١٧) د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) ـ القومية العربية والإسلام ـ (مصدر سبق ذكره) ـ ص٥٢٦
(١٨) طارق البشري (مشارك) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية ـ مكتبة مدبولي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٩ ـ ص١٧٢
(١٩) د.عمارة ـ المعتزلة وأصول الحكم ـ (مصدر سبق ذكره) ص٣٢٣
(٢٠) المصدر السابق ـ ص٣٤٨
(٢١) د. محمد رضا محرم ـ أفكار الآخرين ـ مجلة المسلم المعاصر ـ بيروت ـ العدد ٢٩
(٢٢) د. محمد سعيد العشماوي ـ الإسلام السياسي ـ دار سينا ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٧ ـ ص١٨١
(٢٣) د. محمد سعاد جلال (مشارك) ـ الإسلام في القرن الخامس عشر الهجري ـ دار الموقف العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٢ ـ ص١٤
(٢٤) د. محمد عمارة ـ ماذا يعني الاستقلال الحضاري لأمتنا الإسلامية؟ ـ دار ثابت ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٣ ـ ص١٦
(٢٥) د. عصمت سيف الدولة ـ عن العروبة والإسلام ـ (مصدر سبق ذكره) ـ ص٧٨ـ٨٠
(٢٦)L Binder ? the ideological Revolution in the Middle East
P219 .- wiley - New york - 1964
(27)فاضل رسول ـ هكذا تكلم علي شريعتي ـ دار الكلمة للنشر ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٧ ـ ص١٣٩ ـ ١٤١
(٢٨) د. عبدالكريم أحمد ـ عبدالناصر والتاريخ (مصدر سبق ذكره).
(٢٩) أمين هويدي (مشارك) القومية العربية والإسلام ـ (مصدر سبق ذكره) ـ ٢٦٨
(٣٠) د. يحيى هويدي ـ الفلسفة في الميثاق ـ دار القلم ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٦٥ ـ ص١١٢
(٣١) د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام في القرن الخامس عشر الهجري ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٠
(٣٢) د. محمد عمارة ـ تيارات الفكر الإسلامي ـ سلسلة كتاب الهلال ـ دار الهلال ـ القاهرة الطبعة الأولى ـ العدد ٣٧٦ ـ أبريل ١٩٨٢ ـ ص٧٠

(٣٣) عبدالحليم قنديل . عن الناصرية الممكنة والناصرية المستحيلة . الغد العربي . مركز إعلام الوطن العربي (صاعد) . القاهرة . العدد الأول . سبتمبر ١٩٩٠ . ص٢١٥ . ٢٢٣
(٣٤) د. عصمت سيف الدولة . عن العروبة والإسلام . (مصدر سبق ذكره) . ص٣١٧ . ٣١٩
(٣٥) د. يحيى هويدي . الفلسفة في الميثاق . مصدر سبق ذكره . ص١٢٤
(٣٦) د. حسن حنفي (مشارك) . عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصريه الجزء الثاني . دار الموقف العربي . القاهرة . الطبعة الأولى . ١٩٨١ . ص١٧
(٣٧) د. يحيى هويدي . الفلسفة في الميثاق . (مصدر سبق ذكره) . ص٩٢ . ٩٥
(٣٨) د. محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري؟ (مصدر سبق ذكره) . ص١١ . ١٥
(٣٩) جمال عبدالناصر . الميثاق الوطني . الباب الثالث.
(٤٠) د. أحمد ماضي (تعقيب) . من أوراق ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي . مركز دراسات الوحدة العربية . القاهرة . ٢٤ . ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ . ص٤
(٤١) طارق البشري . بين العروبة والإسلام (القسم الأول . دار القلم . الكويت) . الطبعة الأولى . ١٩٨٨ . ص٦٢
(٤٢) د. عصمت سيف الدولة . عن العروبة والإسلام (مصدر سبق ذكره) . ص٢٥٨
(٤٣) د. محمد عمارة (مشارك) . القومية العربية والإسلام (مصدر سبق ذكره) ص٣٩٩
(٤٤) جمال عبدالناصر . الميثاق الوطني . الباب الثالث
(٤٥) د. محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري . (مصدر سبق ذكره) . ص٧٠
(٤٦) د. معن زيادة . معالم على طريق تحديث الفكر العربي . سلسلة عالم المعرفة . ص١٣٦ . ١٧٤
(٤٧) د. محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري . (مصدر سبق ذكره) ص٥٦
(٤٨) د. معن زيادة . معالم على طريق تحديث الفكر العربي . (مصدر سبق ذكره) . ص١٣٦ . ١٧٤
(٤٩) محمد شومان . أزمة الخطاب الإيديولوجي العربي . مجلة الوحدة . الرباط . العدد ٧٥ . ديسمبر ١٩٩٠ . ص٥٥

(٥٠) د. محمد عمارة . تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة . سلسلة كتاب الهلال . دار الهلال . القاهرة . ص١١٥ . ١١٧

(٥١) في مساهمات كثيرة أهمها: د. طيب تيزيني . من التراث إلى الثورة . دار ابن خلدون . بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٨

(٥٢) د. سمير أمين . أصول الازدواجية في الثقافة المصرية . مجلة الوحدة . الرباط . العدد ٦ مارس ١٩٨٥ . ص٢٣ . ٣٤

(٥٣) د. محمد عابد الجابري (دراسة) إشكالية الأصالة والمعاصرة: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ أوراق ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي . مركز دراسات الوحدة العربية . القاهرة ٢٤: ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤

(٥٤) د. عماد الدين خليل . مؤشرات حول الحضارة الإسلامية . دار الصحوة للنشر والتوزيع . القاهرة . بدون تاريخ . ص٣

(٥٥) طارق البشري . بين العروبة والإسلام (القسم الأول) . (مصدر سبق ذكره) . ٦٩

(٥٦) المصدر السابق . ص٧٤

(٥٧) صبحي وحيده . أصول المسألة المصرية . مطبعة مصر . القاهرة . ١٩٥٠ . ص٢١٩

(٥٨) عبدالرحمن الرافعي . مصر المجاهدة في العصر الحديث (الجزء الرابع) . دار الهلال . القاهرة . ١٩٨٩ . ص٣٩

(٥٩) محمد شومان . أزمة الخطاب الإيديولوجي العربي . (مصدر سبق ذكره) . ص٥٧

(٦٠) عبدالرحمن الرافعي . مصر المجاهدة في العصر الحديث (الجزء الرابع) . مصدر سبق ذكره . ص٥

(٦١) د. معن زيادة . معالم على طريق تحديث الفكر العربي . (مصدر سبق ذكره) . ص١٩٠

(٦٢) المصدر السابق . ص١٨٧

(٦٣) المصدر نفسه . ص١٩٦

(٦٤) المصدر نفسه . ص١٩٨

(٦٥) د. محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري..؟ (مصدر سبق ذكره) . ص٦٢

(٦٦) د. رفعت سيد أحمد . التيارات الفكرية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر . مجلة الهلال . القاهرة . السنة الثامنة والتسعون . العدد الأول . يناير ١٩٩١ . ص١١٥

(٦٧) د. محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري..؟ (مصدر سبق ذكره) . ص٨٨
(٦٨) د. رفعت سيد أحمد . التيارات الفكرية في مصر نهاية القرن التاسع عشر . (سبق ذكره) . ص١١٨
(٦٩) د. محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري..؟ . مصدر سبق ذكره . ص٩٠
(٧٠) د. محمد عمارة (مشارك) . القومية العربية والإسلام . مصدر سبق ذكره . ص١٥٩
(٧١) د. محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري..؟ . مصدر سبق ذكره . ص٨٢
(٧٢) د. يونان لبيب رزق . الأحزاب السياسية في مصر . سلسلة كتاب الهلال . دار الهلال . القاهرة . العدد ٤٠٨ ديسمبر ١٩٨٤ . ص٣٧
(٧٣) المصدر السابق . ص١٨٥
(٧٤) د. محمد عمارة (مشارك) . القومية العربية والإسلام . مصدر سبق ذكره . ص١٦١
(٧٥) طارق البشري (مشارك) . الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية . مصدر سبق ذكره . ص١٦٨
(٧٦) د. محمد عمارة (مشارك) . القومية العربية والإسلام . مصدر سبق ذكره . ص١٧٠
(٧٧) إبراهيم البيومي غانم . الفكر السياسي للإمام حسن البنا . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الاقتصاد والعلوم السياسية . القاهرة . نوفمبر ١٩٩٠
(٧٨) د. محمد عمارة (مشارك) . القومية العربية والإسلام . مصدر سبق ذكره . ص١٧١ . ١٧٣
(٧٩) د. يونان لبيب رزق . الأحزاب السياسية في مصر . مصدر سبق ذكره . ص٤٥
(٨٠) المصدر السابق . ص١١٣
(٨١) محمد شومان . أزمة الخطاب الإيديولوجي العربي . مصدر سبق ذكره . ص٦٠
(٨٢) صبري أبو المجد . محمد فريد: ذكريات ومذكرات . سلسلة كتاب الهلال . دار الهلال . القاهرة . العدد ٢٢٣ . أكتوبر ١٩٦٩ . ص١٣٤
(٨٣) طارق البشري . الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥-١٩٥٢) . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . الطبعة الأولى . ١٩٧٢ . ص٣٩٤

(٨٤) عبدالله إمام (مشارك) . عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصريه (الجزء الثاني) . مصدر سبق ذكره . ص٥٠

(٨٥) طارق البشري . الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥ . ١٩٥٢) مصدر سبق ذكره . ص٤٥٦

(٨٦) لطفي واكد . حركة الأحرار . مجلة الكاتب . القاهرة العدد ١٦٠ . يوليو ١٩٧٤ . ص٤٧ . ٤٩

(٨٧) طارق البشري . الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥ . ١٩٥٢) . (مصدر سبق ذكره) . ص٤٦٣

(٨٨) د. حسن حنفي (مشارك) . عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصريه . (مصدر سبق ذكره) . ص٢٢

(٨٩) د. مارلين نصر . التصور القومي العربي في فكر جمال عبدالناصر (١٩٥٢ . ١٩٧٠) . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . الطبعة الأولى . ١٩٨١ . ص٩٣ . ٩٧

(٩٠) د. رفعت سيد أحمد . الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري . مجلة اليقظة العربية . القاهرة . السنة الأولى . العدد الرابع . يونيو١٩٨٥ . ص٣٢

(٩١) PJ Vatikiotis. Nasser and Hisgeneration - Croom Helm. London. ١٩٧٨ pp85 ?. ٨٧

(٩٢) د. حسن حنفي (مشارك) . عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصريه . مصدر سبق ذكره . ص٢٠

(٩٣) المصدر السابق.

(٩٤) د. عبدالله النفيسي (محرر) . الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية . (مصدر سبق ذكره) . ص٢٢٤

(٩٥) PJ Vatikiotis Nasser And His Generation Op Cit - pp: 85

(٩٦) د. عبدالله النفيسي (محرر) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية . مصدر ذكره . ص٢٣١

(٩٧) محمد حسنين هيكل . لمصر لا لعبدالناصر . مركز الأهرام للترجمة والنشر . القاهرة . الطبعة الأولى (في مصر) . ١٩٧٨ . ص٩٣

(٩٨) د. رفعت سيد أحمد . الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري . مصدر سبق ذكره . ص٣٩

(٩٩) د. عبدالله النفيسي (محرر) . الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية . مصدر سبق ذكره . ص٢٣٢

(١٠٠) د. عصمت سيف الدولة . عن العروبة والإسلام . (مصدر سبق ذكره) . ص١٢٠

(١٠١) المصدر السابق . ص٢٠٦

(١٠٢) د. محمد عمارة . ثورة يوليو والعلمانية . مجلة الموقف العربي . القاهرة . العدد ٩٣ . يوليو ١٩٨٥ . ص٥٥

(١٠٣) د. رفعت سيد أحمد . الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري . (مصدر سبق ذكره) . ص٤٣: ٤٧

(١٠٤) حسنين كروم (مشارك) . عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصريه (مصدر سبق ذكره) . ص٣٥: ٤٩

(١٠٥) د. رفعت سيد أحمد . الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري . (مصدر سبق ذكره) . ص٤١

(١٠٦) حسنين كروم (مشارك) . عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصريه . (مصدر سبق ذكره) .

(١٠٧) يمكن الاطلاع على آراء سيد قطب والمودودي ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي وجماعة الجهاد وحزب التحرير الإسلامي بخصوص "غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" في: فهمي هويدي . دراسة الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة . من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي . منتدى الفكر العربي . عمان . مارس ١٩٨٧

(١٠٨) د يونان لبيب رزق . مشروع الناصرية يحمي النسيج الوطني . الغد العربي . مركز إعلام الوطن العربي (صاعد) . العدد الأول . ١٩٩٠ . ص١٣٩

(١٠٩) د. محمد سليم العوا . غير المسلمين في النظام الإسلامي . مجلة منبر الحوار . العدد ٥ . ربيع ١٩٨٧ . ص٢١ . ٥٩

(١١٠) طارق البشري . بين الإسلام والعروبة (القسم الثاني) . (مصدر سبق ذكره) . ص٥٢

(١١١) المصدر السابق . ص٧٦

(١١٢) د. أحمد صدقي الدجاني . وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط

ـ دار المستقبل العربي (القاهرة) ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٠ ـ ص١٣
(١١٣) طارق البشري ـ بين العروبة والإسلام (القسم الثاني) ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١١٠
(١١٤) فؤاد السعيد ـ الإسلام والشريعة في استطلاعات الرأي العام ـ مجلة الموقف العربي ـ القاهرة ـ العدد ٦٤ أغسطس ١٩٨٥ ـ ص٧٦ ـ ٨٤
(١١٥) د. محمد عمارة ـ الإسلام والعروبة والعلمانية ـ طبعة بيروت ـ ١٩٨١ ـ ص٧٦ ـ ٧٧
(١١٦) د. محمد سعاد جلال (مشارك) ـ الإسلام والقرن الخامس عشر الهجري ـ (مصدر سبق ذكره) ـ ص١٣
(١١٧) د. محمد سعيد العشماوي ـ الإسلام السياسي ـ (مصدر سبق ذكره) ـ ص١٧٥ ـ ١٩٣
(١١٨) المصدر السابق.
(١١٩) د. عصمت سيف الدولة ـ عن العروبة والإسلام ـ (مصدر سبق ذكره) ـ ص٢٤٢
(١٢٠) د. أنور عبدالملك ـ من أجل إستراتيجية حضارية ـ مجلة الثقافة العربية ـ بيروت ـ عدد أبريل ١٩٧٣
(١٢١) جمال عبدالناصر ـ خطاب في عيد الثورة ـ ١٩٦٥/٧/٢٢
(١٢٢) جمال عبدالناصر ـ الميثاق الوطني ـ الباب السادس
(١٢٣) د. محمد محمود الإمام ـ رؤية ناصرية في المسألة الاقتصادية ـ دار المستقبل العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٩ ـ ص٢٣
(١٢٤) جمال عبدالناصر ـ حديث مع رئيس تحرير جريدة البرافدا والازفستيا ـ ٧ أغسطس ١٩٦٢
(١٢٥) جمال عبدالناصر ـ حديث أمام المؤتمر الوطني للقوى الشعبية ـ ٢٨ مايو ١٩٦٢
(١٢٦) جمال عبدالناصر ـ خطاب في عيد الثورة ـ ١٩٦١/٧/٢٢
(١٢٧) جمال عبدالناصر ـ خطاب عام ـ ١٩٦١/١٠/١٦
(١٢٨) د. فؤاد مرسي ـ مفهوم الاشتراكية عند عبدالناصر ـ مجلة الوحدة ـ الرباط ـ العدد ٧٠ ـ ديسمبر ١٩٩٠ ـ ص٥٣
(١٢٩) جمال عبدالناصر ـ خطاب في ١٩٦٠/٧/٩

(١٣٠) جمال عبدالناصر - خطاب في ١٩٦٢/٧/٢٦

(١٣١) فاضل رسول - هكذا تكلم علي شريعتي - مصدر سبق ذكره - ص١٤١

(١٣٢) طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل - الحكومة والسياسة في الإسلام - مصدر سبق ذكره - ص٧٠ 76

(133)د. يوسف القرضاوي - الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي (نظرة عامة - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي - منتدى الفكر العربي - عمان - مارس ١٩٨٧ - ص٧٤ - ٧٨

(١٣٤) Mal Colm Herr, Rich and Poor States in The middle East - A5mericon university press - Cairo 1982 - pp:499 ٤٧٣

(١٣٥) Arabsociety - American university Nicolas S Hopkinz 1985 - pp:499 - ٥٢٠

(١٣٦) محمد مورو - العلاقة بين المالك والمستأجر: وجهة نظر إسلامية - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٩٧ - يونيو ١٩٨٨ - ص٩٤ - ٩٨

(١٣٧) منير شفيق - التسيير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية - مجلة منبر الحوار - العدد ١ - ربيع ١٩٨٦ - ص٨٤ - ٨٧

(١٣٨) د. مارلين نصر - التصور القومي العربي في فكر جمال عبدالناصر - (مصدر سبق ذكره) - ص٣٧٦ - ٣٨٥

(١٣٩) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص٢١

(١٤٠) د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - سبق ذكره - ص٢٠

(١٤١) د. ناصيف نصار (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص٥٣

(١٤٢) د. عبدالعزيز الدوري (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفسه - ص٣٣

(١٤٣) طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الثاني) - مصدر سبق ذكره - ص٨

(١٤٤) د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) - القومية العربية والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص٥٢٧ - ٥٢٩

(١٤٥) د. عبدالعزيز الدوري (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفسه -

ص٨٩

(١٤٦) د. الحبيب الجنحاني (مشارك) . القومية العربية والإسلام . المصدر نفسه . ص٩٦

(١٤٧) د.عصمت سيف الدولة . عن العروبة والإسلام . مصدر سبق ذكره . ص١٢٠

(١٤٨) جمال عبدالناصر . فلسفة الثورة . الدائرة الثالثة.

(١٤٩) المصدر السابق.

(١٥٠) إبراهيم البيومي غانم . الفكر السياسي للإمام حسن البنا . مصدر سبق ذكره.

(١٥١) أحمد بن بله "حوار" . أنا مناضل ناصري وهذه هويتي . مجلة الموقف العربي . القاهرة . العدد ٥٥ . نوفمبر ١٩٨٤ . ص٢٠

(١٥٢) د. محمد عمارة . الغزو الثقافي: وهم أم حقيقة؟ . دار الشروق . القاهرة . الطبعة الأولى . ١٩٨٩ . ص٢٠٧ . ٢٦١

(١٥٣) المصدر السابق . ص٥٢

(١٥٤) د. أنور عبدالملك . تغيير العالم . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ٩٥ . نوفمبر ١٩٨٥ . ص٤٨ . ٥٠

(١٥٥) إريك فروم . نتملك أو نكون . ترجمة سعد زهران . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ١٤٠ . أغسطس ١٩٨٩ . ص٩٣

(١٥٦) المصدر السابق . ص١٥٠ . ١٥٣

(١٥٧) ستيفن روز وآخرون . علم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ١٤٨ . ص٤١

(١٥٨) عبدالحليم قنديل . طاعون اسمه أمريكا . مجلة الشاهد . قبرص . العدد ٦٨ . أبريل ١٩٩١ ص٢٤ . ٣٠

(١٥٩) د. عبدالخالق عبدالله . العالم المعاصر والصراعات الدولية . سلسلة عالم المعرفة . الكويت . العدد ١٣٣ . يناير ١٩٨٩ . ص٢٠٨

(١٦٠) جميل طراد . الغزو الثقافي الأمريكي . مجلة الوحدة . الرباط . العدد ٣ . ديسمبر ١٩٨٤ . ص٢٩ . ٣٢

أعمدة النهضة السبعة
ملحق (1)

مشروع نهضتنا المقبلة ـ فيما نحلم ـ لا يبدأ من فراغ، ولا يدور في الفراغ، فهو ثمرة التسليم بوجودنا القومي وهويتنا الحضارية وأشواقنا في اللحاق بالعصر، وهو خلاصة تجارب النهضة السابقة بمكاسبها وعثراتها، ولا يعصب عينيه فلا يرى متغيرات الدنيا الفوارة من حولنا، ولا يصد نفسه بالعقد عن تجارب الآخرين، ولا يقع بالإغراء والغواية في مصائد الآخرين، ويقوم ـ فيما نتصور ـ على سبع قواعد وأعمدة حاكمة ومتداخلة ومترابطة:

فلا نهضة لنا ـ أولا ـ بدون اطراد السعي إلى "الاستقلال الشامل"، وامتلاك أسلحة الردع لتحقيق توازن القوى في المنطقة، والاستقلال غير الانعزال، فالعزلة لم تعد ممكنة، ولا هي هدف مرغوب، كان الاستقلال مطلوبا للتحرر من سيطرة فرضت قرونا بقهر السلاح، وكان مطلوبا للتحرر من سيطرة على الموارد والثروات والقرارات، وكان الاستقلال مطلوبا للتحرر من عدوان على الهوية الذاتية قوميا وحضاريا، كان الاستقلال مطلوبا بجوانبه السياسية والاقتصادية والحضارية، وهو اليوم أكثر إلحاحا بتطور الظروف، عدم التكافؤ في قوة السلاح يديم سيطرة عسكرية حاضرة بغلظة في بلادنا، وعدم التكافؤ في قوة الإعلام يسحق الذوات الثقافية على نحو غير مسبوق في ضراوته وجبروته، وعدم التكافؤ في قوة الإنتاج والتطوير ـ مع تداعي معاني الشرعية الدولية ـ يجعل

ثرواتنا وأحلامنا في التقدم عجينة طيعة في يد الكبار المسيطرين، والاستقلال الشامل رد على هذا كله، الاستقلال يعني التعامل الندي مع عالم اليوم عبر الاكتساب الواعي لعناصر القوة ومزاياها، ونحن أقوياء بالأسباب ضعفاء بالنتائج، نملك كل مصادر القوة وتضيع منا في آن، ننفق أكثر من غيرنا على شراء السلاح ونطلب حماية الغير، وتلك نتيجة منطقية للأسف، فالذي يشتري السلاح ليس كالذي ينتجه، ويملك العرب فرصة تصنيع السلاح لو تكاملت مواردهم المالية وخبراتهم البشرية الوافرة، والفرق: قرار باستقلال السلاح، ويملك العرب فرصة الاحتشاد على هدف يجمعهم ويعزز استقلالهم، فاحتلال العراق ووجود الكيان الصهيوني خطر يهدد الجميع، والسعي لتحرير فلسطين هدف لا يتم بدون جهد جماعي عربي متصل لعقود طويلة مقبلة.

ولا نهضة لنا - ثانيا - بدون الوحدة العربية، فلم تعد الأمة العربية في حاجة لأن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها، ووحدة الأمة ليست مجرد استعادة لأوضاع كانت عليها، ولا هي مجرد رفض مشروع لتجزئة فرضت علينا فرضا مع عهود الغزو الاستعماري، إنها حركة تغيير ونهوض سياسي واجتماعي وحضاري شامل، وهي ثورة تبلغ هدفها بخلق قوة شعبية موحدة في الوطن العربي، ونحن نطلب هدف وحدتنا القومية ونسعى إليه بأساليب تتكافأ شرفا مع

الغايات، ومن ثوابتنا على الطريق: التأكيد على دور مصر وقدرها كدولة نواة للوحدة المقبلة، وأيضا: التأكيد على تدرج الأشكال والصياغات الدستورية للوحدة، والتأكيد على بعث الحركة القومية والاتحاد الطوعي للمنظمات الشعبية الساعية للوحدة، وخلق مجتمع الوحدة العربية من أسفل وبناؤه قاعديا بدمج أنشطة وقطاعات اقتصادية واجتماعية نوعية وأهلية، وخلق إطارات للتعبير القومي الموحد، ونحن لا نتغافل عن حقيقة وجود الدولة أو الدول القطرية، لكن الدولة القطرية ـ صغيرة أو كبيرة ـ أصبحت عبئا على نفسها، ولم تعد قادرة على مواصلة الشوط ولا تجديد مصادر شرعيتها المصنوعة، في عالم يتجه إلى صناعة التكتلات والتجمعات الاقتصادية ولا يعترف إلا بالكيانات الكبرى، والوحدة العربية تجمع طبيعي كبير لا مستقبل لنا بدونه، وكل خطوة في اتجاهه تزيد من مقدرتنا على تقليص ظواهر عدم التكافؤ في علاقتنا بالكبار.

ولا نهضة لنا ـ ثالثا ـ بدون الكفاية والعدل، توسيع قاعدة الثروة، ثم نصيب عادل من الثروة لكلٍ بحسب عمله وجهده، الكفاية في الإنتاج هي شرط النمو الاقتصادي، والعدالة في التوزيع تحول النمو إلى تنمية تستنهض طاقات المجتمع بأكمله، والتنمية التي تحقق الكفاية والعدالة تستحق وصف التنمية

المستقلة، فاستقلال التنمية ليس في مجرد إعلان التمرد على قواعد عدم التكافؤ في نظام دولي يصوغه الكبار ضمانا لمصالحهم وتعظيما لاحتكاراتهم وأرباحهم المنهوبة، استقلال التنمية يعني التحرر من السيطرة الاقتصادية والاجتماعية، استقلال التنمية يعني السيطرة الوطنية على القرارات، وحرية اختيار الأهداف وحرية استخدام الوسائل، وقد زادت ظواهر عدم التكافؤ في النظام الدولي مع قيود اتفاقات الجات ومنظمة التجارة العالمية المضافة لشروط ووصفات صندوق النقد والبنك الدوليين، والهدف: تحطيم ما تبقى من حصانة الأسواق القومية، وتحويل الدولة إلى حارس مطيع لاحتكارات الكبار، وهو ما يعني أن دور الدولة القيادي - بالمقابل - في تحقيق التنمية المستقلة أصبح مطلوبا أكثر، وتتأكد قدرة الدولة على التدخل الفعال بقدر كفاءتها وتمثيلها الحر لأغلبية الشعب، دور الدولة مطلوب في قيادة الاقتصاد بكافة قطاعاته العامة والخاصة والتعاونية، ووسائلها: التخطيط العلمي، والمزج بين آليات التخطيط وآليات السوق، وتوجيه الاستثمارات والحوافز والروافع الاقتصادية لبناء قاعدة علمية تكنولوجية متقدمة تقود إلى وضع تنافسي أعلى للدولة، ولا قيد على تطور أشكال الملكية جميعها مادامت تحقق وظائفها الإنتاجية والاجتماعية بكفاءة، والملكية في عقيدتنا الحضارية وظيفة اجتماعية، الملاك مستخلفون

لا أصلاء، وليس لهم حق التصرف المطلق، والملكية الخاصة مشروعة دون احتكار ولا تقديس، والاستثمارات الأجنبية مرغوبة في حدود الأهداف والخطط الوطنية، ولا يمكن لتنمية أن تدوم وتطرد بدون تنمية البشر والتشغيل الكامل للطاقات وخلق الكوادر القادرة وإعلاء مبدأ تكافؤ الفرص في حقوق العمل والعلم والصحة والسكن والضمان الاجتماعي، وتوسيع قاعدة الإنتاج واستنفار الطاقات الأهلية وعدالة توزيع الثروة وتذويب الفوارق بين الطبقات.

ولا نهضة لنا ـ رابعا ـ بدون العلم والتكنولوجيا ، فقد اتسعت هوة التخلف التكنولوجي في بلادنا ، والتطوير في التكنولوجيا والبحث العلمي لم يعد مجرد عنصر مساعد في دفع التنمية، فقد انقلبت الأحوال تماما في الخمسين سنة الأخيرة مع ثورات الإلكترونيات والهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية وعلوم المواد والفضاء والطاقة النووية والليزر، والزيادة في القيمة المضافة لاقتصاد أمريكا ـ مثلا ـ تعود في ٨٧,٥٪ منها إلى تطور التكنولوجيا في مقابل ١٢,٥٪ فقط لنصيب الاستخدام الرأسمالي والعمالة، وهو انقلاب على نمط اقتصاد وتصنيع قديم يعتمد على ثلاثية رأس المال والعمالة والمواد الخام، وأزمتنا الأمنية والاقتصادية الراهنة تعود في غالبها إلى تخلفنا العلمي والتكنولوجي، فالنمط الغالب على علاقتنا بالتكنولوجيا هو

الاستعارة أو تسليم المفتاح، ولا يمكن القفز على فجوة التخلف التكنولوجي بدون تخطيط مركزي للدولة، ووضع استراتيجية للبحث العلمي وتمويلها وربطها بمؤسسات الإنتاج (العامة والخاصة)، أيضا لا يمكن تحقيق نهضة بدون اختيارات تكنولوجية ملائمة في مجالات تخدم طفرة الإنتاج الزراعي والصناعي والموارد المائية وتوطين تقنية المعلومات وصنع شرائح السليكون وكسر احتكار تكنولوجيا الذرة والفضاء، والخطوة الأولى: تعبئة الموارد المالية والعلمية والتطوير والبحث العلمي وتطوير نموذج تنمية يزاوج بين التشغيل الكامل والطفرة التكنولوجية معا.

ولا نهضة لنا ـ خامسا ـ بدون الديمقراطية كلها للشعب، فالديمقراطية صمام أمان ضد انتكاسات النهضة الدورية، الديمقراطية مدرسة الشعوب، الديمقراطية تقدم الاختيارات والبدائل كلها للناس، وتطور مقدرتهم على المعرفة وإدراك الحقائق، ولا ديمقراطية حقيقية بدون ضمان الحقوق التامة في التعدد السياسي والفكري والنقابي والأهلي، ولا ديمقراطية حقيقية بدون ضمان تداول السلطة بكافة مستوياتها عبر صناديق الانتخاب المباشر الحر والنزيه، ولا ديمقراطية حقيقية بدون فصل وتوازن بين قوى السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية، ولا ديمقراطية حقيقية بدون تأكيد حقوق الإنسان وحرياته السياسية والاجتماعية

والاقتصادية والدينية كافة، ولا ديمقراطية حقيقية تفصل السياسة عن المجتمع، فحرية تذكرة الانتخابات مرتبطة بحرية رغيف العيش، وحرية الكلمة والتعبير هي أم الحريات، ولا حرية للكلمة بدون تحرير وسائل الإعلام كافة من وصاية السلطات، وضمان حرية تدفق المعلومات التي تمكن المواطن من إبداء الرأي والمشاركة في صناعة القرار، وحريات الحركة الجماهيرية أكبر ضمان ضد انتكاسات الديمقراطية، وتزدهر الديمقراطية كلما كانت حركة الجماهير في الشارع أقوى تأثيراً وأعلى صوتًا من منابرها التمثيلية في البرلمان المنتخب.

ولا نهضة لنا ـ سادسا ـ بدون تجديد الذات الحضارية، فالحضارة هي أسلوب حياة ومعنى شامل يتضمن تقاليد النظر للكون والوجود والحياة والإنسان والأفكار والقيم وعلاقات الإنتاج وطرائق التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولكل حضارة أو ثقافة خصوصية لا تفهم بمعزل عن تكوينها التاريخي، وحضارتنا العربية الإسلامية هيّ ملك ومن صنع أبناء أمتنا جميعا مسلمين ومسيحيين، وقد تعرضت حضارتنا لصنوف من المحو والتشويه مع عهود السيطرة الاستعمارية، وما حدث لحضارتنا وقتها يسير لو قورن بالتحديات الماثلة الآن، فالشركات متعدية الجنسيات تقوم بتدويل رأسمالية الغرب، والتطور الهائل في وسائل الاتصال ـ مع

تغول القطبية الأمريكية ـ يهدد بتدويل ثقافة الغرب، والهدف: تنميط الكل بدعوى الحضارة العالمية الواحدة، ونحن لا ندعو لانغلاق أو قطيعة حضارية، نحن ندعو لتفاعل وحوار متكافئ من مواقع الاستقلال، والاستقلال يبدأ بالمواجهة الفاعلة لتعميم وتسييد نموذج الحضارة الغربية كنموذج للحضارة الإنسانية الشاملة؛ فقد كانت هناك دائما حضارات تتنحي إلى حين، لكن دورات الصراع والتفاعل الحضاري كانت تسمح دائما للحضارات الأصلية بالازدهار مجددا، وحضارة الغرب تسود الآن، بينما حضارتنا في وضع المتنحي لا الميت، وليس المطلوب أن نغلق الأبواب والنوافذ في وجه حضارة الغرب، بل أن ننتقي من إنجازاتها الضخمة ونهضمها ونتمثلها في إطارنا القيمي الثقافي الحاكم، فتجديد الذات هو الأساس، ووصل ما انقطع مع مواريثنا الحضارية مطلوب، وهو لا يتعارض مع الانفتاح على حضارة الغرب وعلومه الطبيعية والأساسية وإنجازاته التكنولوجية بالذات.

ولا نهضة لنا ـ سابعا ـ بدون باندونج جديدة، كانت باندونج في الخمسينيات عنوانا لحركة عدم الانحياز، ولم يكن عدم الانحياز موقفا سلبيا في عالم الاستقطاب الثنائي وقتها، ولم يكن ترددا متذبذبا بين اختيارين كليهما من بنات أفكار التاريخ الغربي القاهر، كانت حركة عدم الانحياز صوتا داويا وتكتيلا مؤثرا

وتجسيدا لحق شعوب الشرق والجنوب في حرية الاختيارات والقرارات، وتعرضت الحركة لموجات من المد والجزر ومحاولات الاستقطاب من هنا أو من هناك، ثم توالت وقائع الدراما العاصفة عند القمة، وزال الاستقطاب الثنائي بتفكك الاتحاد السوفيتي، وبدت ملامح عالم جديد تتوزع فيه عناوين القوة الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية باتساع الجغرافيا، ومع محاولات أمريكية أخيرة لإدامة الهيمنة القطبية الوحيدة، وهو ما يضيف لإمكانات الحركة على المسرح الدولي، فزوال الاحتكام لخيارين جعل الأمم تعود إلى ذواتها تطلب المدد والعون، والنتيجة: عالم جديد سوف يكتسب حريته، وتعدد متزايد في اختيارات النهضة مع وجود عناصر مشتركة بطبيعة الأشياء، فكثافة السيطرة الغربية مع عدم التكافؤ وسيادة الظلم كلها تستنفر ممكنات المقاومة، ولدى العرب ـ بالذات ـ إمكانات حركة دولية غير مسبوقة، فلهم مخزون الانتماء إلى عالم إسلامي (خمس البشرية) وشعوب نامية تتعاظم مفرداتها السياسية ومواردها البشرية والطبيعية، وهم يستطيعون لو أرادوا تحويل ذلك إلى صياغة فعالة حضاريا واقتصاديا في تحالف شامل للمستضعفين يضم حضارات الشرق والجنوب، وهذه نقطة البدء نحو باندونج الجديدة أو عولمة الضد.

رد إعتبار الأمة
ملحق (2)

ربما لا يصح أن نتحول بالذكرى الخمسين لوحدة مصر وسوريا إلى مجالس عزاء، نتذكر المجد الذي كان، ونبكي جمال عبدالناصر وعصره، ونلطم الخدود على الذي انتهينا إليه من البؤس والضعف وقلة الحيلة والهوان على الناس.

وليست هذه دعوة لطي صفحة الماضي، بل لاسترداد المستقبل، فالماضي لا يعود ببداهة جريان الزمن، الماضي سجن لمن يعيش فيه، الماضي ليس حقلا للأحلام، بل حقلا للدروس والعظات، وفهم الماضي ضرورة لتجنب تكرار الإخفاقات، وحلم الوحدة ليس دفتر ذكريات، والأحلام لا تتحقق بذاتها ودون الوفاء بشروطها، وحلم الوحدة لن يتحقق ما دام هكذا، هائما سابحا فوق الحوادث متعاليا عليها، حلم الوحدة لن يتحقق إلا إذا تحول إلى خطة عمل في التاريخ، وفي قلب مجراه المتدفق بالحوادث والفرص.

وقد كان جمال عبدالناصر حالما عظيما، لكنه كان يتحرك بشروط وعي هائل بالتاريخ وفيه، ولم تكن وحدة مصر وسوريا حدثا ولد من حلم على طريقة صيد الفراشات الملونة، بل كانت وعيا بشروط الأمن والبقاء واتصال الحياة ذاتها، صحيح أن وحدة عبدالناصر لم تدم غير ثلاث سنوات ونصف السنة، لكنها كانت استئنافا في التاريخ لوحدة جمعت مصر وسوريا بالذات لمئات السنين، كانت مصر وسوريا ـ مع غيرهما ـ ولايات في دولة خلافة

ذات طابع إمبراطوري، وحين ضعف مركز الخلافة في بغداد، كانت الحقائق بثقل الجغرافيا والتاريخ تنقل الراية إلى القاهرة، وطوال ٦٥٠ سنة سبقت الغزو العثماني، كانت مصر وسوريا ـ الكبرى ـ وحدة سياسية واحدة، ودارت أعظم المعارك ضد الغزو الأجنبي مع وحدة مصر وسوريا، معارك صلاح الدين الأيوبي ومعارك قطز وبيبرس، معارك الهزائم الكبرى للتتار والصليبيين، بعدها أرخى الليل العثماني الطويل سدوله على المنطقة، وأضعف نداء العروبة فيها، وإلى أن حصلت مصر بهبة شعبية على استقلالها النسبي، كانت ثورات مصر بعلمائها ونقبائها تحقق مرادها، نجحت في دحر حملة نابليون ثم حملة فريزر، وحكم مصر محمد على الألباني الذي لا يجيد حرفا في اللغة العربية، لكنه ـ بأمارات الطموح في تكوينه ـ كان قارئا عظيما لإلهام الجغرافيا والتاريخ، أضاف فتح السودان لخرائط العروبة الملتصقة بالإسلام، وشن حملات السلاح إلى الشرق العربي وإلى الجنوب، وكان ابنه إبراهيم باشا ـ قائد الجيوش ـ عنوانا على عروبة طافحة مبكرة، وربما تأثرت بطبيعة عصره التي توالت بقوميات أوروبا إلى استقلال فظهور متصارع على حلبة التاريخ، كان إبراهيم باشا يحمل لقب "ساري عسكر عربستان"، أي قائد عام الجيوش العربية، ثم كانت تلك المنازلة الكبرى التي اجتمعت فيها خلافة الآستانة المريضة مع جيوش أوروبا لهزيمة

الجيش العربي الذي بدأ تكوينه من مصر، وسقطت نهضة محمد علي، وسقطت بعدها مصر نفسها ضحية للاستعمار البريطاني، وحجز عنها الدور قرابة قرن من الزمان، وإلى أن ظهرت ثورة عبدالناصر، عادت مصر إلى سباق التاريخ، وعاد معها حلم العرب في التوحيد، وفي ظروف أكثر سوءا وتعقيدا، فقد كانت الأمة قد جرت تجزئتها إلى أقطار باتفاق سايكس ـ بيكو الاستعماري، جرى رسم الحدود بالقلم والمسطرة، ودون حواجز من طبائع قوم أو طبيعة جغرافيا، وجرى قطع التواصل الجغرافي إلى الشرق بإنشاء إسرائيل، وزحف الاستعمار الأمريكي ليرث مناطق النفوذ الفرنسي والبريطاني القديم، وأضيفت ثروة البترول إلى زحام من دواعي الصدام الدولي الجاري على منطقة هي قلب العالم بامتياز، ودارت الحرب سجالا، انتصار السويس قاد لانتصار الوحدة، وتكتل مشايخ البترول مع الاستعمار انتهي لجريمة الانفصال، ورد عبدالناصر بثورة التغيير الاجتماعي والتنمية المستقلة، وتجاوز هزيمة ١٩٦٧ إلى وحدة سلاح مصر وسوريا حتى نصر أكتوبر ١٩٧٣، وهكذا في دراما هائلة أخفقنا فيها وانتصرنا، وجمعت هدف الوحدة إلى صيانة الاستقلال وبناء النهضة، فلم تكن الوحدة عند عبدالناصر مجرد جمع لأقطار ولا لأرقام، بل كانت صنوا لتغيير شامل في الحياة العربية ذاتها، كانت مشروعا لاقتحام

العصر خذله انقلاب السادات بعد النصر.

سقط اعتبار مصر واعتبار الأمة في اللحظة ذاتها، وانتهينا إلى تفكيك شامل وبقايا صور، وزحف الاستعمار الأمريكي الإسرائيلي هذه المرة، بدت الطرق سالكة كأننا في الربع الخالي، والسكين سارحة في الزبد بحد الاختراق الخفي ثم بحد السلاح الظاهر، ولم يكن ممكنا لبغداد أن تسقط بالسلاح، لولا أن سقطت القاهرة بإغواء السياسة قبلها بربع قرن، بدا الحلم العربي في الغربة، تماما كما انتهى دور مصر إلى غربة بالغياب، وإن بدت ظاهرة المقاومة متألقة على جبهات السلاح في لبنان وفلسطين والعراق، لكن المشهد في مجمله ظل موحيا بالأثر الفادح للغياب المصري عن دور يليق، وبدت قاعدة نهوض فسقوط مصر قاعدة عربية بامتياز، في غيابها الحديث الأول ـ بعد نهضة محمد علي ـ جرت تجزئة الأمة إلى أقطار باتفاق سايكس ـ بيكو، وفي غيابها الحديث الثاني ـ بعد نهضة عبدالناصر ـ جرت تجزئة الأقطار إلى أمم بمشروع الشرق الأوسط الموسع، وبالخرائط المعدة إسرائيليا منذ أوائل الثمانينيات، وإلى حد بدت معه فكرة استمرار وحدة كل قطر عربي في ذاته موضعا للشك، فالهدف: إذابة المنطقة كلها في حمض كبريتيك الشرق الأوسط الموسع، وتركها لتحلل الرمم والجيف، الهدف: ضرب فكرة وجود أمة واحدة أو غالبة على خريطة العالم

العربي، والقفز عليها إلى افتراض وجود ألف أمة، وتحويل الطوائف إلى أمم لها أساطيرها وتاريخها ورموزها، وفي انفصال تام يحجزها بالعداوة عن غيرها، بل وعن الطوائف ذاتها في أقطار أخرى، وافتعال الأعلام والأناشيد في غابة ضجيج بلا نهاية، والتحول بخريطة الأمة إلى جغرافيا ملتبسة مبرقشة كجلد النمر، وبالجملة: جرى تهميش روابط التوحيد، ونفخ النار في عناصر تمايز واردة ومبتعثة من رقاد، ومن أحط مراحل تاريخنا، وهكذا توالت الحروب الأهلية وتداعت حرائقها، ومن لبنان إلى الصومال فالسودان والعراق، وفي الوقت نفسه الذي سكتت فيه أصوات المدافع النظامية على جبهة الحرب مع إسرائيل.

والتركيز على أولوية الدور المصري نهوضا وسقوطا، واعتباره المعيار الحاسم، لا يعد نوعا من الشوفينية الذاتية، فالوطنية المصرية - ربما هي الوحيدة في العالم العربي - التي هي قومية عربية بامتياز، ولو لم توجد القومية العربية فرضا، لكانت الوطنية المصرية قد خلقتها خلقا، ليس فقط باعتبارات الأمن، ولا باعتبارات الثقل السكاني الراجح لبلد يقترب بحجمه من ثلث الأمة العربية، بل - أيضا - بالتكوين الثقافي الغني والجغرافيا الراسخة، فالتكوين المصري - وقريب منه التكوين الفلسطيني - هو الأعظم تجانسا في القلب العربي، وليس فيه تحيزات بالجغرافيا

تنمو بثقافات منفصلة لطوائف مغايرة في الدين أو في الملة، وإلى حد تبدو معه مصر نموذجا مبلورا هاديا في اتصال السعي لتوحيد الأمة، فمصر بلد سني وهواها شيعي، ومصر فيها الكتلة المؤثرة من المسيحيين العرب، ولا يزال النداء الغالب لمسيحييها موصولا بمقولة مكرم عبيد الخالدة، كان مكرم أهم سياسي مصري مسيحي على خريطة القرن العشرين، وكانت نزعته العروبية غلابة، وكان يصف نفسه بالقول "أنا مسيحي دينا. مسلم وطنا"، فالعروبة ـ أو الإسلام الثقافي ـ هي الحد الأوسط المشترك للهوية الجامعة، ورغم محاولات افتعال الصدام مع الفكرة العربية، وافتراءات السادات من نوع "العرب جرب"، ومساعي "أسرلة" الشعور باتفاق كامب ديفيد، وتسييد ثقافة المارينز، ومليارات المعونة الأمريكية وتمويلها الأجنبي الهادف لاختلاق "مشكلة قبطية" مشوبة بإيحاءات القسمة، والخلط بين الاحتقان الاجتماعي والاحتقان الطائفي، رغم ذلك ـ وغيره ـ لا تزال الكتلة المصرية على حسها العربي الغالب بامتياز، ولم يجرؤ أحد على المس بنص المادة الأولى في الدستور، والمصاغة في صورة التزام تاريخي نادر، والمؤكدة لحقيقة أن "الشعب المصري جزء من الأمة العربية يسعى لتحقيق وحدتها الشاملة".

وربما تبدو موازين السياسة المصرية وميولها في غير صالح

القومية العربية، فالتيار القومي والتيارات العروبية إلى اليسار تبدو أضعف في شعبيتها الآن، وبالقياس إلى ما كان، والتيار الإسلامي على قدر ظاهر من الغلبة، لكن التيار الإسلامي ـ في غالبه ـ لم يعد على خصومته القديمة للعروبة ومطامحها، وصار أقرب لفكرة القومية العربية، وأقرب لطلب هدف التوحيد العربي، وعلى العكس مما بدا عليه الأمر زمن الصدام مع نظام عبدالناصر وحركة القومية العربية، ففي البرنامج السياسي الجديد لجماعة الإخوان في مصر، يتقدم هدف الوحدة العربية على هدف الاتحاد الإسلامي، وهو تطور بالغ الأهمية، ويذكر بنبوءة مبكرة لباحث أمريكي مرموق عرف باهتمامه الدءوب بالقضية العربية، الباحث هو د. مالكولم كير، وقد قتل أواسط الثمانينيات في بيروت الحرب الأهلية، كان كير مديرا لمركز دراسات عربية وإسلامية بالجامعة الأمريكية في القاهرة، وحرر ـ ربما ـ أول بحث من نوعه عن سيناريوهات المستقبل في مصر والعالم العربي، وأصدر كتابا ـ لم يترجم بعد من الإنجليزية إلى العربية ـ بعنوان "الأغنياء والفقراء في العالم العربي"، شارك في الكتاب عدد من كبار المفكرين الاجتماعيين والاقتصاديين العرب، وكتب كير فيه دراسة بعنوان "ثلاثة سيناريوهات لمستقبل مصر"، ويتضح من النص أنه كتب قبل اغتيال السادات وبعد ثورة الخوميني في إيران، أي أنه كتب في

شـهـور العـام ١٩٨٠ علـى أغلب الظن، وقـد تحـدث عـن إمكانيـة استـمـرار سينـاريـو السـادات ـ بـالرجل أو بغـيـره ـ إلى أوائل القـرن الحـادي والـعـشـرين، ووصف السينـاريـو بأنه أقصـر الطرق لتـخـريب دور مـصـر، وأقـرب الطرق إلى البؤس التـاريخي، وتـوقـع للقـاهـرة ـ عند ختام القرن الذي مضى ـ بأن تـكـون "لؤلؤة في القلب وبؤس في الأطراف"، وقـد تجاوز مـا جرى نبـوءة كـير، فـلم نـر اللؤلؤة وإن تراكم البـؤس، ولأن مـصـر ـ في عقيـدة كـير ـ دولة دور، ولا تنهض بدونه، فـقـد رسم صـورة لمصـر مع احتـمـالات العـودة للسـينـاريـو النـاصـري، وأبرز في الصـورة مشـاهـد التـصنيـع الواسع والجيش القـوي والسـعي للوحدة العربيـة، ثم لم يغب عـن كـير ـ قبل الآن بثلاثين سنة تقـريبا ـ احتمـال أن تتجه مصر إلى سيناريو إسلامي، كان توقعه وقتها أن تكون الغلبـة لمجـاهدين إسـلامـيين على طريقـة الثـورة الإيرانيـة، ووصف مـصر تحت الحكم الإسلامي المحتمل بأنها ذاهبة إلى أزمـة، ربما بسياسة انغلاق وتشدد ديني تتناقض مع طبيعة الدور، وتوقع ـ وهذا لافت جـدا ـ أن يتـحـول الحكم الإسـلامي من داخله إلى حكم نـاصـري الهـوى، أي أن يشـده الطـمـوح إلـى التـصـنيـع والجـيـش والتـوحيـد العربي، ورسم خريطة تـوقـعـات عن إمكانيـة اتجاه الحكم الإسلامي ـ ذي الهوى القـومي ـ لوحدة إلى الغرب مع ليبيا ، أو إلى وحـدة عـابرة للفـاصـل الإسـرائيلي باتجـاه الخـليـج، والنبـوءة المبكرة

مثيرة حقا، فهي تثبت الطبيعة القومية الكامنة للتيار الإسلامي، وتدعم ظننا بأن صعود التيار الإسلامي - الذي بدا خصما من حساب المشروع القومي العربي - ينطوي على نوع من رد الاعتبار للأمة، وأن فكرة القومية العربية قد لا يصح أن تقاس بظواهر الضعف التنظيمي لتياراتها الأسبق تاريخيا في طلب الوحدة، وأن استعادة مصر لدورها التوحيدي ممكنة مع تغيير النظام السياسي، ولو حتى بزخم التيار الإسلامي.

ربما لذلك تبدو أهمية الالتفات لموازين التأييد الشعبي في سباق طلب الوحدة بوسيلة الديمقراطية هذه المرة، وتبدو المصالحة بين التيارين القومي والإسلامي ملحة، ليس بمصافحات الكاميرات على طريقة ما يجري في المؤتمر القومي العربي والمؤتمر القومي الإسلامي، بل بتحالف ميدان، يضم إليه الليبراليين واليساريين من ذوي الهوى القومي، ويعطي الأولوية للهدف الوحدوي المجمع عليه، ويبدأ من مصر أولا، فرد الاعتبار لهدف وحدة الأمة يعني - ببلاغة الدرس التاريخي - رد الاعتبار لدور مصر، وفي ذلك - ومثله - فليتنافس المتنافسون على حمل النداء، وليس على بلاغة الخطابة في مجالس العزاء.

هذا الكتاب:

دراسة هي الأشمل والأعمق والأدق - بامتياز - عن الناصرية والإسلام.

كل الأسئلة مطروحة من نص القرآن إلى دولة النبي (ص) إلى دولة جمال عبدالناصر. صدام عبدالناصر مع الإخوان، وموقف الناصرية من العلمانية وتطبيق الشريعة، واقتصاد الاشتراكية، وهدف التوحيد العربي، ومعنى الاستقلال الثقافي والحضاري، وصلات العروة الوثقى بين مفاهيم الناصرية والإسلام كنظام حياة.

قراءة فكرية وتاريخية شاملة ومثيرة تشرح كيف تكونت إيديولوجيا الناصرية، وعلاقات الوافد والموروث، ونظرية التوفيق الفعال، وخلل تفكير الإخوان والجماعات الإسلامية، وتفوق الناصرية في اتصالها بأصول الإسلام ومناهج التجديد الإنساني.

طبعة جديدة منقحة ومزادة من عمل فكري رفيع جرت صياغته بأسلوب حار ومتدفق وخلاق.